ظهور المثقف العربي:
قراءة في أعمال شرابي والعروي والجابري

د. خالد زيـاده

I

يبدو كتاب مصادر الدراسة الأدبية، وكأنه يسعى إلى مواصلة التقليد الذي يجمع تراجم العلماء، والذي عُرف في القرون السابقـة، فقد نشر يـوسف أسعد داغر الجزء الأول[١] من عمله الطويل عـام ١٩٥٠، وفيه مئـة من رؤوس الأدب وشوامخ أعلامه في العصر الجاهلي والعصـور الإسلاميـة المتتاليـة. وكان الهـدف منـه ـ حسب المؤلف ـ أن يلبي حاجـة طـلاب الأدب بـالتنـاسب مـع المنـاهج التعليمية؟[٢]. أمـا الجزء الثاني الذي جاء سنة ١٩٥٦، فإنه يشتمل على ٣٠٦ ترجمة من تراجم مشاهير أعلام الفكر العربي في النهضة الأدبية الحـديثة منـذ عام ١٨٠٠ إلى ١٩٥٥. وأكمل المؤلف عمله في جزئين إضافيين، ثالث وفيه قسمان عام ١٩٧٣، ورابع عام ١٩٨٣. وقد جمع في الأجزاء الأربعـة آلافاً من تراجم «أعـلام النهضة» في القـرنين التـاسع عشر والعشرين، حتى تـاريـخ نشر الجـزء الأخير.

ومن البيّن أن العمل يهدف إلى البحث عن هذا الكائن الثقافي الذي بدأت

(١) يوسف أسعد داغـر: مصادر الـدراسة الأدبيـة. أربعة اجـزاء. منشورات الجـامعة اللبنـانيـة ـ ١٩٨١.

(٢) داغر: مصادر. جزء أول. ص ص ٧ ـ ٩.

ملامحه تظهر في مطلع القرن التاسع عشر، أي في بداية العصر الذي عُرف لاحقاً باسم عصر النهضة، أو عصر التحديث والتجديد، أو العصر الليبرالي حسب حوراني. وإذا كان داغر في عمله يواصل أعمال البيطار والمحبي في مجموعاتهم، إلا أن طريقته تختلف عن طريقتهم في أوجه مختلفة. وقد استطاع أن يجمع مادة غزيرة تتناول كل من ترك أثراً مكتوباً في العربية. وبشكل تدريجي، وصعوداً في الزمن، فإن ذكر العلماء يتضاءل لصالح أعلام الأدب والفكر من غير المرتبطين بالعلم الديني. وكما بالنسبة لمؤلفي مجموعات ا لأعلام الذين يأخذون قرناً هجرياً يجعلونه خاصتهم فيبحثون عن أعلامه، فإن داغر يبدأ من سنة ١٨٠٠ أي مطلع القرن التاسع عشر حسب التوقيت الميلادي، تكريساً لتوقيت بات عالمياً. واعتبر المدة من سنة ١٨٠٠ حتى يومنا الراهن عصراً واحداً هو «عصر النهضة». . . فأعلامه اعلام نهضة، وهي تسمية واسعة تضم في طياتها شخصيات من أنماط مختلفة. ولم يستطع داغر أن يجد ما هو مشترك بين أعلامه سوى هذه النسبة.

كان جامع أخبار الأعلام والأعيان، بما في ذلك البيطار في أعلامه الخاصة بالقرن الثالث عشر الهجري/ التاسع عشر الميلادي، ينطلق من ذات منطلقات المرادي والمحبي، فيعتبر العلم هو العلم الديني، فينسب اعلامه إلى الفقه والتصوف والحديث، ويحدد وظائفهم العلمية، ويضم إليهم بعض الأدباء والكتّاب. لكن الفقه والتصوف لم يكن اسماً لنوع من العلم والاختصاص فحسب، بل أجهزة ومؤسسات وطرق وأخويات، فثمة أجهزة للفقهاء وطرق متعددة للمتصوفة. وحين يتعلق الأمر بالكتّاب فثمة مؤسسة تحتضنهم بعد أن يتدرجوا في أصول الحرفة. أما اعلام داغر، فتبدو وكأنها تفتقر إلى أجهزة تضمها ومؤسسات ترعاها. إنهم ينتسبون إلى أنواع أدبية وعلمية، فهم شعراء وأدباء، ولغويون بشكل خاص، ومصلحون ومجددون بشكل عام. ومع ذلك نعجز عن تبين ما إذا كان ثمة مؤسسة أو مؤسسات ينتظمون في بنيتها. ينتسب بعضهم إلى جمعيات أو أندية مؤقتة، ويلتحق بعضهم الآخر بالتعليم، قبل تأسيس الجامعات أو بعد ذلك. وهم كتّاب في صحف ومجلات، وأتباع أحزاب

وخدمة دولة أحياناً. ويمكن أن نلاحظ أيضاً، أن أعلام البيطار أو المرادي ينتسبون إلى مدنهم، بينما ينتسب أعلام النهضة إلى دول آخذة بالتبلور والتصلب.

إن اختيار مطلع القرن التاسع عشر لم يقع مصادفة، فثمة اعتراف بقطيعة بين ماضٍ وحاضر، بين قديم وحديث، تدور حول سنة ١٨٠٠، وإذا كان داغر قد أغفل ذكرها، فإن آخرين قد صرحوا بها بطرق شتى واعتبروها منطلقاً لأعمالهم. ينطلق رئيف خوري من الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ وآثارها في الشرق عبر حملة بونابرت عام ١٧٩٨. إن مرحلة السنوات التي لا تتعدى العشر ستقطع بين الماضي والحاضر، كما في الغرب كذلك في الشرق. ويفصّل رئيف خوري في شرح الأحداث التي رافقت الثورة باعتبارها نموذجاً. إلا أنه يقرر بان دور الفكر في إيقاد الثورات لا يوضع موضع شك وجدل[٣]. فالثورة التي قلبت النظام الملكي في فرنسا ستظهر في الشرق، في المقالات والبيانات والقصائد التي تدعو إلى الإصلاح ومحاربة الظلم.

وليست ثورة فرنسا هي التاريخ، بل الجغرافيا أيضاً. يكتب الياس أبو شبكة عن الروابط بين الشرق والغرب، ويقول في المقدمة: يكفينا أن نلقي نظرة على الجغرافيا ليتضح لنا أن فرنسا هي أعظم جرم بري في العالم.. وقد لا نخطىء إذا قلنا أن فرنسا هي ثدي العالم وأن معظم الحركات الاجتماعية والسياسية والأدبية رضعت من هذا الثدي. ويضيف أبو شبكة: «سنقصر بحوثنا هذه على الحركة الفكرية في الشرق وعلاقة فرنسا بها، فلفرنسا الفضل الأكبر على جميع الحركات الأدبية التي قامت في اوروبا أولاً وفي سائر بقاع الأرض أخيراً»[٤].

والقطيعة بين الماضي والحاضر، تخفي وجهاً آخر وهو الاتصال بين عالمين:

(٣) رئيف خوري: الفكر العربي الحديث، اثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي. (طـ ٢)دار المكشوف بيروت ١٩٧٣ ص ٥٢.

(٤) الياس ابو شبكة: روابط الفكر والروح بين العرب والفرنجة. دار المكشوف (طـ ٢) ١٩٤٥. ص ص ٧ ـ ٨.

الغـرب الأوروبي والشرق الإسلامي، عن طـريق مؤثرات الثـورة الفرنسيـة أو الفكر الأدبي بشكل عام. هذا هو موضـوع لويس عـوض الذي ينـظر إلى تطور الفكر والمجتمع في مصر باعتباره انعكاساً لهذه المؤثرات، مما يعيدنا إلى البدايات التأسيسية: كأننا إزاء مجتمـع يتكون من العـدم. فهذا أول بـرلمان وأول مشروع للاستقلال وأول تعبير عن الوطن؛ يقول عوض: «وأخطر مظهـرين من مظاهـر هذه الثورة الفكرية والسياسية والاجتماعية كانا أولاً، بعث القومية المصرية وثانياً تـأسيس أول مجلس مصري للوزراء، وأول برلمـان مصري في القاهـرة وتأسيس مجـالس المديـريات والمحـافظات في أقـاليم مصر عـام ١٧٩٨ وظهـور بـدايـات الديموقراطية نـظرياً وعمليـاً في تاريـخ مصر الحديث»[٥] كـل ذلك في إشـارة إلى الديوانين العمومي والخصوصي اللذين شكلهما بونابرت في القاهرة.

على هذا النحو يتواصل البحث عن الفكر العربي الحديث، ومن خلاله عن المثقف العـربي في القرن التـاسع عشر، من خـلال المؤثرات الفكـريـة الغـربيـة فحسب، ومحاولة منير مشايك موسى ذات مغزى في هذا الإطـار، فتحت عنوان «الفكـر العربي في العصر الحـديث» يتحدث عن نمـاذج من رجال العلم والأدب والإصلاح في سوريا، يضعها في تيارات شبه سيـاسية، ومن الملفت لـلانتباه أن التيـار الليبرالي يضم ست شخصيـات غير مسلمـة، بينما التيـارات الأخرى التي يضيفها إصلاحية ورجعية وقومية فتضم شخصيات تتحدر في جملتهـا من أصول دينية[٦].

إن دراسة تطور الإتجـاهات الفكـرية في القـرنين التـاسع عشر والعشرين، كانت من اختصاص دارسين غربيـين في المقام الأول. فقـد نشر شارلـز أدامس

(٥) لويس عوض: المؤثرات الاجنبية في الأدب العربي الحديث. منشورات معهد الدراسات العربية العـالية. المبحث الثـاني ١٩٦٣ ـ ص ٣ ـ ٤. انظر طبعـة اخرى للكتـاب في دار الهـلال بمصر تحت عنوان: تاريخ الفكر المصري الحديث في جزئين. بدون ذكر تاريخ النشر.

(٦) منير موسى: الفكر العربي في العصر الحـديث (سوريـا في القرن الثـامن عشر حتى ١٩١٨) دار الحقيقة ـ بيروت ١٩٧٣. يلخص نشوء الاتجاهات السياسية والاجتماعية الجديدة في الصفحات ٢٤ ـ ٢٧.

دراسة عام ١٩٣٣ حول «الاسلام والتجديد في مصر»[٧]. ونشر هاملتون جب بعد قليل دراسته عن «الاتجاهات الحديثة في الإسلام» أيضاً[٨]. إن الهم الذي يسيطر على كلتا الدراستين هو رصد التبدلات التي أصابت التفكير الإسلامي مع اهتمام ضئيل باولئك الذين قلدوا الأفكار الأوروبية. على العكس من ذلك فإن الباحثين العرب كانوا يبحثون بشكل خاص عن المؤثرات الغربية والأوروبية لدى المفكرين والمثقفين العرب في الفترة المذكورة.

II

يمكن أن نتتبع من خلال الدراسات التي تبحث في تطور الفكر العربي الحديث، نشأة المثقف العربي وتطور وعي المثقف بذاته وأصوله. إن إحدى الدراسات البارزة في هذا المجال والتي تركت أثراً بارزاً على دراسة الفكر العربي في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، هي محاولة البرت حوراني: الفكر العربي في العصر الليبرالي، التي أتت في مطلع الستينات[٩]. ينطلق فيها من مقدمات حول الدولة الإسلامية والدولة العثمانية، تذكر بمساهمة هاملتون جب في هذا المجال وخصوصاً في كتاب المجتمع الإسلامي والغربي[١٠]. ينتقل بعد ذلك إلى دراسة المؤثرات التي حصلت مع تجربة سليم الثالث وحملة بونابرت في مصر في وقت متزامن. ويضع بعد ذلك في فصل مستقل، الطهطاوي وخير الدين التونسي وأحمد فارس الشدياق باعتبارهم يشكلون الجيل الأول والانطباع الأول عن أوروبا. ويفرد للأفغاني فصلاً مستقلاً، كما يفرد آخراً لمحمد عبده، ويفرد لاحقاً لرشيد رضا فصلاً خاصاً به. ويضع الشميل وفرح أنطون كممثلين للعلمانية. ويعطي أخيراً لطه حسين فصلاً خاصاً.

(٧) ADAMS,C.C.: Islam and modernism in Egypt.London 1933 - الإسلام والتجديد في مصر. لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية بمصر ١٩٣٥.

(٨) Gibb,H.A.R.: Modern trends in islam. Chicago 1944- ترجمة عربية: الاتجاهات الحديثة في الإسلام. منشورات دار الحياة - بيروت ١٩٦٦.

(٩) HOURANI,A: Arabic tkought in the Liberal age.London 1962 - ترجمة كريم عزقول تحت عنوان: الفكر العربي في عصر النهضة دار النهار - بيروت ١٩٦٨.

(١٠) -Gibb and Bowen: Islamic society and the West t.1. London 1950.

تتردد دراسة حوراني بشكل متوازن بين البحث عن الاتجاهات والبحث عن الشخصيات باعتبارها نماذج مفردة معبرة عن ذاتها. إلا أن الدراسة بمجملها تجعل من الاتجاهات والشخصيات انعكاساً لتأثير أوروبا. إن حوراني يدرس الفكر على ضوء التطور التاريخي. إلا أنه يميز بين ما هو تاريخي وما هو فكري. وإذا كان يأخذ بالاعتبار تلك التبدلات التي حدثت في المشرق في القرن الثامن عشر دون أن تعزى لمؤثرات اوروبية[١١]، فإنه يعطي لحملة بونابرت وما أعقبها أعمق الأثر. إن حوراني غير معني بالبحث عن الشروط التي وُجد في داخلها هذا المفكر أو ذاك. حين يتعلق الأمر بالطهطاوي فإنه يلاحظ انتسابه لمحمد علي وتجربته، وحين يتعلق الأمر بالشميل أو محمد عبده فإنه يهتم بدرجة أعلى بتحليل أفكارهم. إن أحدى الفصول الهامة تلك التي يفردها لطه حسين ودراسة كتابه «مستقبل الثقافة في مصر»[١٢] باعتباره ممثلاً لمرحلة من تطور مصر والفكر العربي في مصر خصوصاً. إن طه حسين يجعل من مصر جزءاً من أوروبا[١٣]. وليتم له ذلك فإنه يقطع تاريخها إلى شطرين شرقي وغربي. وعنده أن العثمانيين هم الذين بسيطرتهم المذلة قد تركوا آثار الشرقية في مصر. ويهمنا كتاب طه حسين لأسباب أخرى، فهو يطلق من خلاله تعبير «ثقافة» باعتبارها تشترك مع التربية في هدف واحد. ولكن الثقافة لا نجدها فقط في العلوم الإسلامية، بل في التراث الاغريقي واللاتيني، وفي تلك المؤسسة الجامعية التي تحتضن الثقافة، والتي صادف أنه صار عميدها. وكلمة ثقافة كانت تؤذن بولادة مصطلح مثقف في الوقت المناسب لظهوره في مصر.

---

(١١) - Hourani, A: The changing face of the fertile crescent in the 18th century. Studia Islamiqa. 8.(1957).

ترجمة عربية: الهلال الخصيب في القرن الثامن عشر. مجلة الواقع، عدد ١ (١٩٨١) ص ٤٥ - ٧٦.

(١٢) صدر الكتاب عام ١٩٣٨، وينبغي ان يوضع في اطاره الزمني نظراً لتبدل افكار صاحبه لاحقاً. انظره ضمن الأعمال الكاملة لطه حسين. المجلد التاسع. دار الكتاب اللبناني - بيروت ١٩٧٣.

(١٣) حوراني: الفكر العربي. ص ٣٩٤.

إن كتاب حوراني يحتل أهميته على امتداد الستينات باعتباره يجمع المادة المناسبة لعرض تطور الفكر العربي في القرن التاسع عشر وحتى منتصف القرن العشرين. إن حوراني أكثر نباهةً من أن يضع مفكريه في خانات تصنيفية، لكنه يترك الانطباع حول تكون جيل أول هو جيل النهضة مع الطهطاوي وخير الدين والشدياق، ويمكن أن نضيف إليهم علي مبارك الذي لم يكن مكتشفاً في مطلع الستينات مع أهميته. هذا الجيل الذي أعتقد بأن تحصيل مكتسبات أوروبا أمر يمكن أن يتم دون أن يترك أي آثار في العقيدة أو التفكير الإسلامي. إن خير الدين يذهب إلى درجة استحضار الحديث النبوي وآراء الفقهاء ليدلل على صحة الأخذ بالتقنية الأوروبية[١٤]. لكن المرحلة اللاحقة في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر شهدت رد فعل إسلامي قوي تمثل بالأفغاني وعبده وحوراني يهتم بالمؤثرات الأوروبية الفكرية لدى الأفغاني أكثر من اهتمامه بما ينسب إليه من أصالةً في التفكير الإسلامي. ولا يأخذ حوراني بسلسلة النسب التي تربط الأفغاني بمحمد عبده وبرشيد رضا، فهو ينظر إلى كل واحد من هؤلاء في تجربته الشخصية والفكرية على حدة، بل يبحث عما يميز عبده عن الأفغاني أكثر من اهتمامه بإثبات ما يجمعهما. ومن هنا فإنه لا يعترف بتماسك التيار الإصلاحي الإسلامي. من جهة أخرى فإنه يفرد لما يسميه التيار العلماني فصلاً واحداً يخبر عن تطور هذا التيار في مراحل لاحقة أكثر مما يخبر عن فاعلية الفكر العلماني في نهاية القرن التاسع عشر.

إن دراسة حوراني تهتم بالأفكار، بالرغم من تركيزها على الأشخاص، وكأن هؤلاء الأشخاص يحتجبون خلف الأفكار التي روجوا لها. إن نتائج دراسة حوراني سنجدها توجه العديد من الدراسات بعد صدورها. إن هشام شرابي يذكر في مقدمته لكتابه: **المثقفون العرب والغرب**؛ أنه مدينٌ لألبرت حوراني،

(١٤) يذكر خير الدين التونسي ضمن آراء الشيخ محمد بن عابدين الحنفي، ما نصه «ان صورة المشابهة فيما يتعلق به صلاح العباد لا تضر» انظر: خير الدين التونسي: اقوم المسالك في معرفة احوال الممالك: نشر وتحقيق معن زيادة (ط ٢) ١٩٨٥، المؤسسة الجامعية للدراسات بيروت. ص ص ١٥١ ـ ١٥٢.

الذي يعتبر كتابه الرائد، الفكر العربي في عصر النهضة، مرجعاً لا غنى عنه لأي دراسة لتاريخ الفكر العربي الحديث[١٥]. وبالفعل فإن شرابي يأخذ بالمعطيات التاريخية والوثائقية التي ضمنها حوراني في كتابه، كما أنه يأخذ عنه تركيزه على خصوصيات المفكرين المسيحيين واختلافهم عن المسلمين، ويبدي اهتماماً أعلى، يطغى على كتابه ككل، بالتيار العلماني.

لكن شرابي يتبع طريقته الخاصة، بل همومه. فهو يبحث عن وجهات نظر مختلفة ومتناقضة أحياناً عن تكون المثقف المسيحي وينطلق بهذا الخصوص من بديهيات قابلة للنقاش والنقض.

ينطلق شرابي من التساؤل: هل يشكل المثقفون طبقة اجتماعية مستقلة، وهو التساؤل الذي طرحه غرامشي من قبل[١٦]. إلا أن هذا التساؤل لا يلقى إجابة، ولا يبدو أن المؤلف كان يجدّ في البحث عنها. فليس في دراسته ما يقربها من البحث التاريخي عن نشأة المثقف وبروز طبقة أو فئة ذات وظيفة محددة. كما أن دراسته تبتعد عن البحث السوسيولوجي، وتستدعي العوامل البسيكولوجية التي تحكمت بالمثقف المسيحي ثم بالمثقف المسلم. يذكر مثلاً: «اشترك المثقفون المسيحيون جميعاً في شيء واحد على الأقل هو التجربة المرة بالإحساس بأنهم مقتلعو الجذور... لم يكن بين البيئتين الإسلامية والمسيحية أي رباط حقيقي. ثم: اختلفت نظرة هؤلاء المسيحيين، العقلية والسيكولوجية، اختلافاً حاداً عن نظرة معاصريهم من المسلمين...»[١٧].

إن نشأة المثقف حسب شرابي تتلخص على النحو التالي: «إن بروز المثقفين والتطوير الأيديولوجي الذي رافقه يجب أن ينظر إليهما كتعبير عن عملية التعليم والتنوير التي نجمت عن الاتصال المتزايد بأوروبا. ويستخرج من عملية التنوير والتعليم هذه تحولاً اجتماعياً بأكمله إذ يضيف مباشرة: «وارتبط ذلك بتحول في

(١٥) هشام شرابي: المثقفون العرب والغرب. دار النهار للنشر. بيروت ١٩٧١، ص ١٤.
(١٦) شرابي: المثقفون العرب ص ١٥.
(١٧) شرابي: المثقفون العرب ص ٢٨ ـ ٢٩.

السلطة السياسية للعائلات الارستقراطية وزعماء الاقطاع المقيمين في المدن وظهور طبقة التجار وانحلال السطوة العثمانية وبالتالي اتساع النفوذ الأوروبي». أي أن عملية التنوير والتعليم قد أدت، أو أنها ترافقت، مع مجمل هذه التطورات، دون أن نعرف ما هي صلة المثقفين بالتطورات ذاتها أو بالذين أسهموا بقيامها. إن شرابي يهتم بالجوانب النفسانية لهذا التحول أكثر من بحثه عن دور المثقف فيه، يقول: «اتسعت الهوة بين العادات التقليدية والسلوك الفعلي لدى المتعلمين الجدد مما أدى إلى نمط في التصرف ترسخ أكثر فأكثر مع انتشار التنوير والتعليم.. وهكذا عملية التنوير اشتملت، على صعيد الوعي، عملية اغتراب اجتماعي وثقافي»(١٨). يشدد شرابي على عملية التعليم، وكأنها تحول اجتماعي قائم بذاته لا جذور لها ولا أهداف سوى بعث المثقف الذي يتحدث عنه، فيعيد بصيغة أخرى فكرته عن انبثاق فئة المثقفين: «كانت فئة علماء الدين المغلقة هي الوحيدة التي تخرجت منها النخبة المثقفة في العالم العربي. كانت طبقة العلماء تحتكر المعرفة والنشاط الثقافي لأجيال عدة حتى أواخر القرون الوسطى. لكن تأثير التعليم والأفكار الجديدة كسر هذا الاحتكار تدريجياً ولكن في صورة حاسمة بحيث أن طبقة جديدة من المثقفين، برزت في أواخر القرن التاسع عشر. إن بزوغ فجر الحس النقدي أدى إلى انحلال النظام الفكري القديم، فاختفت وحدانية التفكير وتهاوت المصنفات الجامدة وبرزت في المقابل أنماط فكرية متباينة»(١٩).

ويشتت الباحث تساؤله السابق حول طبقة المثقفين، إذ يجيب بعد أسطر قليلة على النحو التالي: «بينما تجمع المثقفون في فئات متميزة حسب أصولهم الاجتماعية واتجاهاتهم السياسية والثقافية، بدأت كل جماعة تنظر إلى نفسها من ضمن إطار ثقافي سياسي محدد». وإذا أخذنا هذا الكلام إلى آخره فإنه ينسف امكانية قيام طبقة مثقفين واضحة المعالم، والأخطر من ذلك أن هؤلاء المثقفين الذين يتحدث عنهم الذين بشروا بالحس النقدي وانحلال النظام الفكري

(١٨) شرابي: المثقفون العرب ص ١٦.
(١٩) شرابي: المثقفون العرب ص ١٧.

القديم قد انتموا إلى التقسيمات التقليدية ولم يغادروها حسب استنتاجاته، فكانوا مسيحيين ومسلمين وبنوا مجمل مواقفهم السياسية على هذا الأساس.

إن آراء شرابي تبين صعوبات البحث عن نشأة وبروز المثقف العربي. وإذا كان قد نجح في اختيار الزمان: نهاية القرن التاسع عشر، والمكان: بلاد الشام ومصر، فإنه لم ينجح في استقصاء العوامل الفعلية لنشأة هذا المثقف خصوصاً أنه جعل النتيجة سبباً، وربط بين عمليتين مستقلتين، فانتشار التعليم في مصر كان من نتاج العامل الذي يسعى إلى بناء جيش قوي. ويعود انتشار التعليم في أوساط العامة إلى عهد عبد الحميد الثاني، وفي أوساط الخاصة إلى الارساليات، وبعد أن يكون المثقف نتاجاً مدرسياً صرفاً، إذا ما أخذنا التعريف الذي يربطه بدوره الاجتماعي والوظيفي.

إن تحليل شرابي ليس عديم الجدوى، إلا أنه طرح إلى جانب التساؤلات مجموعة من المغالطات. فهو يقول بأن الجيل المتعلم لم ينسجم مع المؤسسات الإدارية والسياسية القائمة، فلا يذكر السبب ولا يذكر أي مؤسسات هي المقصودة، التي سبقت التغيير أو التي أعقبته؟ وبخصوص العلماء يقول: «عبّر العلماء عن أنفسهم بلغة وأسلوب صمّما لحجب وقائع الحياة اليومية من عقل المؤمن، وعلى هذا طرحت جانباً الاهتمامات الملموسة بالوجود، وأقيم حاجز للحفاظ على الطلاق بين لغة التخاطب اليومية وبين اللغة العربية الفصحى. أصبحت اللغة في أيديهم عنواناً للمكانة السامية وأداة السيطرة»[٢٠] ولعل الأمور جرت باتجاه معاكس لما تصوره، فلغة العلماء لم تكن الفصحى التي يشير إليها، وهموم الفقهاء كانت في واقع الأمر متصلة بهموم الناس اليومية والعادية. أما اللغة الفصحى التي ليست المحكية بحال فكانت بشكل خاص من اصطناع المثقفين النهضويين والمسيحيين بشكل خاص وهي لغة مختبرية كما في مجمع البحرين لليازجي لا صلة للتخاطب اليومي بها.

لا يتعلق الأمر هنا بمجرد نقص في المعرفة أو خطأ في التحليل، بل يتعلق

(٢٠) شرابي: المثقفون العرب ص ٢٧.

بموقف يريد أن يضفي على العلماء طابع الجمود. والواقع أن شرابي قد وقع أسير طريقته، فهو يقسم كتابه إلى شطرين يتنازعهما المثقفون المسلمون والمسيحيون، وهذه القسمة التي تنفي تأكيداته الأولى حول طبقة المثقفين تقود البحث إلى طريق مسدود والاصطدام ببعض الوقائع، عند وقوف أبرز النهضويين المسيحيين أمثال الشدياق أو سليمان البستاني إلى جانب الدولة العثمانية، ووقوف مسلمين متشددين أمثال الكواكبي ضدها.

يحيط شرابي المثقفين بمبالغات لا أساس واضحاً لها. فيقول: كانت سورية للعربي المسيحي تمثل وطناً في معنى يختلف عما تعنيه لزميله المسلم، فطرحت الهجرة كمخرج طبيعي: اعتبرت الحياة ذات معنى ليس في وطن السلف، بل خارجه. إن الأساس بالاقتلاع كان شرطاً طبيعياً بالنسبة للمسيحي المتيقظ»(٢١) علماً أن المسيحي المتيقظ قد أسهم في بلورة فكرة الوطن السوري قبل سواه كذلك فإنه يذكر ممعناً في تمييزه بين أتباع الأديان ما يلي: «بدت أوروبا بالمنظور المسيحي مختلفة كلياً، فهي ليست تهديداً يجب الاحتراز منه وحده كما كانت للمسلمين الاصلاحيين. لكنها كانت نموذجاً يحتذى»(٢٢). والحقيقة أن أوروبا المثال والنموذج كانت من صنع الطهطاوي والتونسي وعلي مبارك قبل سواهم. وحين يقول: «ان المثقفين المسيحيين عموماً كانوا دون ولاءات سياسية ثابتة...»(٢٣) فإنه يحجب كون الكتّاب المسيحيين وورثتهم من المثقفين قد خدموا الدولة العثمانية وخدموا ورثتها من الحكّام المحليين.

ويبدو أن الفصل الأخير هو غاية بحث شرابي إذ يتحدث فيه عن المثقفين العرب والعمل السياسي. فيقسم الاتجاهات السياسية في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين إلى ثلاثة اتجاهات: الإسلامية والعثمانية والقومية. ويلاحظ تطورين مختلفين بين مصر وسورية(٢٤)، إلا أنه يخطىء في سرد

(٢١) شرابي: المثقفون العرب ص ٦٤.
(٢٢) شرابي: المثقفون العرب ص ٦٧.
(٢٣) شرابي: المثقفون العرب ص ٦٨.
(٢٤) شرابي: المثقفون العرب ص ١١٤.

الأسباب. ويصل في النهاية إلى نتائج تناقض ما ابتدأ به، فيقرّر أن المثقفين منحوا بحكم كونهم كذلك مراكز مرموقة خاصة بهم، وكان أشار إلى رفضهم للمناصب الإدارية. ويتحدث عن أن العرب المسلمين والمسيحيين شكلوا كياناً ثقافياً واحداً بعد أن يمهد لإقناعنا بالعكس. ويتحدث عن وحدة الوطن تبعاً لأديب إسحاق بعد أن تحدث في البداية عن مفهومين للوطن. وفي النتيجة فإن المسائل المتعلقة بنشأة المثقف ودوره الوظيفي والتشكيل الاجتماعي للجماعة التي ينتمي إليها ومواقفه من الوطن والغرب مسائل غامضة لدى شرابي. ويمكن أن نعزو ذلك إلى النزعة الأيديولوجية لديه بالمعنى الذي يستخدمه عبد الله العروي لكلمة أيديولوجية باعتبارها الفكر غير المطابق للواقع.

يمثل عبد الله العروي جيلاً جديداً من التفكير حول الفكر العربي ومسألة المثقف العربي. ونجد ذلك في محاولته التي نجدها في كتابيه: الأيديولوجية العربية المعاصرة(٢٥)، والعرب والفكر التاريخي(٢٦).

إن تحليل العروي يتجاوز المحاولات السابقة. فما اعتبره حوراني وشرابي وسواهما بأنه تطور منطقي للأفكار، فإن العروي يرى فيه ابتعاداً عن إدراك الواقع إدراكاً مباشراً ومطابقاً. يقول بنفسه: القسم الأول من الأيديولوجية العربية المعاصرة، يهدف إلى إظهار انعدام وجود مفكر واحد منذ بداية النهضة إلى اليوم سالماً كلياً من تأثير الأفكار الخارجية. إن المفكر العربي منذ النهضة يرد على الغير، أي يترك دائماً مبادرة السؤال للغير(٢٧). ينظر العروي الى المثقف العربي من خلال القطيعة بين الماضي والحاضر، ومن خلال التأثير الفردي. إنه غير معني بالبحث عن الظروف التي نشأ فيها المثقف، ولا يبحث عن الدور

---

(٢٥) Laroui, A: L'ideologie arabe Contemporaine.´editions Françcois Maspero.Paris 1967.
ترجم الكتاب الى العربية محمد عيتاني. دار الحقيقة بيروت ١٩٧٠.

(٢٦) نشر الكتاب اولاً عام ١٩٧٣ في دار الحقيقة. بيروت واضاف اليه المؤلف دراسات اخرى في الطبعتين الثانية ١٩٧٧ والثالثة ١٩٨٠. وقد صدر الكتاب بالفرنسية تحت عنوان معبر: La crise des intellectuels arabes Maspero, Paris 1974.

(٢٧) العروي: العرب والفكر التاريخي (ط ٣) ص ٥٣.

الـذي اضطلع بـه، بقدر مـا ينظر إليـه من خلال الأفكـار التي تستحوذ عليـه. فيتحدث عن ثلاثة نماذج: الشيخ الذي يحتفظ بالتعـارض بين الغـرب والشرق في إطار التعارض بين المسيحية والإسلام. ورجل السياسة الليبرالي الذي يـأخذ مقدمة المسرح محل الشيخ والذي يعتقد أن الانحطاط كان سببه الأساسي عبودية قديمة، يستلهم ڤولتير وروسو مستدعياً الحجج الـركيكة والـبراعات الذهنية. ثم داعية التقنية الذي يرى أن الغرب لا يتحدد بدين خال من الأوهام، ولا بدولـة بريئة من الاستبـداد، وإنما يتحـدد بكل بسـاطة بقـوة ماديـة، اكتسبت بالعمـل وبالعلم التطبيقي(٢٨).

ما هي شروط القبول بهذه النمذجة، حسب العروي: يجب أن نعبِّر بادىء بدء، بأن جميع البلدان العربية تشكل وحدة ثقافية يفيد كـل بلد منها من إنجـاز المجمـوع. وثانيـاً، إن الاحتـلال الاستعـماري يشكـل الانفصـال الحقيقي بـين العصر الـوسيط والأزمنة الحـديثـة في التـاريـخ العـربي(٢٩). إن ثـلاثـة وجـوه أو شخصيـات: محمد عبـده ولطفي السيـد وسلامـة موسى، كـانوا في منشـأ هـذه النمذجة لأنهم يقدمون أسطع تجسيد لهـا، لكن هذه الـوجوه ليست ذات دلالـة بالنسبة لمصر وحدها، بل تتيح استجلاء الوضع الثقافي لكـل بلد عربي. ويشـير إلى أن هــذا التحقيب الثقـافي لا يــطابق دائـماً التحقيب السيــاسي: الـدولــة المستعمرة، الدولة المستقلة، الدولة القومية، لكن ذلك ليس سبباً كافيـاً لاعتبار ذلك التحقيب غير مقبول(٣٠).

يمكننا أن نستخرج مما تقدم الأسس التي يستند إليها العروي، والتي توضح بطريقة غير مباشرة نشأة المثقف العربي، فمصر تقدم التجربة الأولى أو السابقة. والنـماذج الثقافيـة ـ الأيديـولوجيـة التي ظهرت فيهـا تملك بالنسبـة للعروي قـوة الانسحاب على الـوضع الثقـافي العربي ككـل، محمد عبـده سيظهـر في مراحـل لاحقة في شخص علال الفاسي أو سواه، وكذلك فإن آراء سلامـة موسى حـين

(٢٨) العروي: الايديولوجية العربية المعاصرة. ص ٣١ ـ ٣٧.
(٢٩) العروي: الايديولوجية. ص ٣٩.
(٣٠) العروي: الايديولوجية. ص ٤٠.

يتضاءل تأثيرها في المشرق ستنتشر مجدداً في المغرب. إن هذا التكرار لا يتبع آلية داخلية خاصة بـالمثقف ولكن يرتبط بتطور أشكال الدولة: من الدولة الخاضعـة للمستعمر إلى الدولة المستقلة إلى الدولة الوطنية.

إلا أن هذه المسائل ليست نقاط النقاش لدى العروي، بقدر مـا يسعى إلى البحث عن الطرق التي وعى فيها المثقفُ الآخر الذي هـو اوروبا، وكيف أدرك ذاته من خلال وعيه للآخر. وفي هذا الصـدد فإنـه يفرد للتـاريخ حيـزاً واسعاً: فحين لا يمكن الامساك بـالأنا بصـورة مباشرة، يلجـأ الناس إلى المـاضي لضمان هويتهم[٣١]. وعلى هذا النحو فإن النظر إلى الماضي وكتابة التاريـخ ليست محايـدة وليست واحدة وهي تتأرجح تبعاً للشيخ والليبرالي بين التاريخ المقدس والتـاريخ الوضعي.

في الأيديولوجية العـربية المعـاصرة ينتقد العـروي المثقف ويقف منه مـوقفاً سلبيـاً. لكن الكتاب يُفهم عـلى ضوء تتمتـه: العرب والفكـر التـاريخي، حيث يطرح على المثقف مهمات وأبرزها استيعاب العقـلانية الغـربية ثم تبني مـاركسية تاريخانية. أي أنه يقوم بدعوة ايديولوجية[٣٢]، تحل مكان الدعوات الايديولوجيـة التي ينتقدها في أشخاص الشيخ والليبرالي وداعية التقنية. وبطريقـة أخرى فـإن المثقف الـذي يتطابق مـع تبدل أشكـال الدولـة، لا ينظر إليـه العـروي إلا من خلال دوره «السياسي والأيديولوجي».

إن تتبع أفكار العروي يتسم ببعض الصعوبة، فهو يعـود دائماً إلى تـوضيح المشكلات التي يطرحها في أعمال لاحقـة، وكما أوضـح مفهوم الأيـديولـوجية في كتاب مستقل بعد أكثر من عقد من الزمن عـلى استخدامـه إياه، فـإنه يعـود إلى مسألة ظهور المثقف وأزمته في محاولات لاحقة.

إن ظهور المثقف بحسب العروي مسألة تتعلق بالعالم غـير الأوروبي ككل؛

(٣١) العروي: الايديولوجية ص ٧٤.

(٣٢) حول الدعوة الايديولوجية ومفهومها. انظر العروي: مفهوم الأدلـوجـة. دار الفارابي بيروت ١٩٨٠.

بأولئك الأشخاص الذين اطلعوا على المجتمع الغربي من خلال الكتب فقط، فنشأت عن هذا التثقيف اللفظي المجرد شخصية متميزة تتمثل في المثقف غير الأوروبي(٣٣). إلا أن المثقف الليبرالي الصيني أو المصري هم ضحية إغراء الغرب، تتشابه سيرهم مهما تباعدت أوطانهم، ويعيشون بما يشبه المأساة بسبب تغاير الليبرالية لمجتمع لم تنشأ فيه. من هنا الاندفاع إلى الماركسية إذ يجد المثقف غير الأوروبي في الماركسية ايديولوجية يرفض بها التقاليد دون أن يخضع لأوروبا، ويرفض بها كذلك شكلاً من أشكال المجتمع الأوروبي دون أن يرجع إلى أحضان التقاليد(٣٤).

يعود العروي إلى معالجة أزمة المثقف العربي، بعد أن نشر كتاباً تحت ذات العنوان بالفرنسية . فيرى بأن التلازم بين الأزمة والمثقف ظاهرة عامة شهدتها مجتمعات أخرى في القرن التاسع عشر. إلا أن أزمة المثقف العربي تتجلى في تناقضات بين المحلي والقومي، وفي انعكاس أزمة المجتمع في عمله ووجدانه(٣٥). وحين يعود للحديث عن نشأة المثقف العربي، فإنه لا يشير إلى الظروف التاريخية التي سمحت بظهوره، وإنما يشير إلى سمات هذا المثقف: ازدواجية التكوين التقليدي والحديث في نفس الوقت، ثم ضعف استيعاب العلوم الاجتماعية. كذلك من سمات المثقف العربي بؤسه وجهله بالمحيط التاريخي والطبيعي(٣٦).

يمكن في الحصيلة الأخيرة القول بأن نقطة الارتكاز التي سجلها العروي حول المثقف العربي ونشوئه كانت غير متكاملة بحيث اضطر إلى استكمالها في

---

(٣٣) انظر عبد الله العروي: ثقافتنا في ضوء التاريخ. دار التنوير، بيروت ١٩٨٣ص ١٥٨. والكتاب المذكور يضم مجموعة من المقالات والدراسات. من بينها: اوروبا وغيرها التي نشرت في المجلد السادس من: انسكولوبيديا يونيفرسال. وترجمت ونشرت في مجلة قضايا عربية. بيروت سنة ١٩٧٤ ص ص ٣١ ـ ٣٩. وكان مترجمها ياسين الحافظ.

(٣٤) العروي: ثقافتنا في ضوء التاريخ. ص١٦٣.

(٣٥) العروي: ثقافتنا في ضوء التاريخ ص ١٧١ و١٧٢.

(٣٦) العروي: ثقافتنا في ضوء التاريخ ص ١٧٤ ـ ١٧٦.

ملاحظات ومقالات لاحقة. إلا أن ما يميز آراءه مع عمقها ونفاذها ارتباطها بالظروف الآنية التي كُتبت فيها. فقد كتب أعماله الأساسية في المرحلة ما بين ١٩٦٧ و١٩٧٣، وسعى إلى ربط أفكاره بالأحداث المتلاحقة التي كانت تجري في المشرق في تلك الفترة، وخصوصاً ظهور المقاومة من جهة والانتشار الواسع للأفكار الماركسية في صفوف المثقفين من جهة أخرى. وفي كل مرة يسعى فيها إلى تحديد نشأة المثقف العربي فإنه يأخذ بالآراء التي تجعل منه ظاهرة غير أوروبية ويذهب إلى وصفه وتحديد سماته. وإذ نبتعد عن الحقبة التي أملت على العروي آراءه وملاحظاته، فإن ما يتبقى منها يبدو قليلاً، فيما عدا دقة الملاحظة ونفاذ التحليل. أما تحقيبه للنماذج الثلاثة فتجدر إعادته إلى حالته المشخصة حتى تستقيم رؤية الظروف التي أدت إلى بروز المثقف.

على عكس العروي، فإن محمد عابد الجابري، في **الخطاب العربي المعاصر** عام ١٩٨٢، يتجاوز ماركسية العروي، ويستفيد من منهجيات البنيوية والألسنية لتحليل نصوص المثقفين العرب. ان امثلته تأتي من سوريا بالدرجة الاولى ومن مصر في درجة ثانية، بينما انصرف العروي الى النماذج التي ظهرت مع تجربة مصر بعد الاحتلال الاستعماري. ويمكن ان ننظر إلى محاولة الجابري باعتبارها تمثل جيلاً ثالثاً من تحليل الفكر العربي الحديث وظهور المثقف، وهي محاولة تستفيد من منهجيات متعددة دون ان تحصر نفسها في واحدة منها[٣٧].

وبالرغم من أن هدف المؤلف هو تحليل بنية النص العربي، الا ان محاولته في النتيجة تتجاوز الشكل، اي التحليل الشكلاني، لأن هدفه هو نقد الفكر وليس اللغة أو النص الذي يعبر به هذا الفكر عن نفسه. والنقد الذي يستخدمه المؤلف يستهدف الفكر العربي من خلال نصوصه المختلفةوالمتضاربة والمتقطعة، والتي تتوحد جميعها حسب الجابري في اتباعها لقاعدة مشتركة او لنموذج مشترك. فالخطاب العربي المعاصر هو في نهاية الأمر: «قياس للشاهد

(٣٧) محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية. دار الطليعة بيروت ١٩٨٢، ص ١٢.

على الغائب»، اي أن ثمة نموذجاً من عالم مختلف (اوروبا) او من عصر مختلف (الاسلام الأول) يتحكم في ذهن المثقف العربي ويقوده اويضلله في تعامله مع الواقع ورديته له.

يقسم الجابري دراسته حسب الموضوعات التي يقدم بها الفكر العربي نفسه من خلالها، وأول الفصول يتناول الخطاب النهضوي. وقبل أن يدخل في تحليل هذا الخطاب يحدد أن «النهضة» التي هي نموذج محدد في التاريخ الأوروبي، وكذلك «الثورة» التي تشير الى الثورة الفرنسية، تعني في الخطاب العربي مشاريع للمستقبل. وهكذا فإن ما تحقق تاريخياً في اوروبا يمثل النموذج ـ الحلم المستقبلي بالنسبة للعربي[٣٨]. على هذا النحو يجري تحليل خطاب النهضة، التي أُعتبرت على أنها معطى تاريخي مطابق.

يرى الجابري أن العرب قد وجدوا أنفسهم عند يقظتهم في مطلع القرن التاسع عشر امام نموذجين: الحضارة الأوروبية والحضارة العربية الاسلامية. وفي هذا التقسيم فإنه يلتقي مع الغالبية من دارسي الفكر العربي الحديث، إلا أن الأمر الذي يضيفه هو أن تبني أحد النموذجين يقتضي السكوت عن بعض جوانبه السلبية، مما يجعل الخطاب النهضوي خطاباً وجدانياً لا خطاباً نقدياً، ومن هنا حسب قوله: «تلك البطاقة الوجدانية التي تجعل الخطاب العربي في النهضة او الثورة خطاباً متوتراً يتميز به كل خطاب يقوده الانفعال والعاطفة». ويضيف: «ان العربي عندما يختار احد النموذجين يجد نفسه مضطراً لان يخوض حرباً ضد النموذج الآخر او على الأقل الدخول معه في جدال قوامه فضح السكوت عنه»[٣٩]. اما الموقف التوفيقي فيحاول الجمع بين «الحُسْنيين» ناسياً أن أحسن ما في النموذج الأول يتبناه السلفي وأحسن ما في النموذج الثاني يتبناه الليبرالي.. وبذلك يتبنى اللامعقول في موقف كل منهما.

ان ثنائية المرجع: الاسلام أم اوروبا، تنعكس على سائر المسائل الكبرى

---

(٣٨) الجابري: الخطاب العربي ص١٨.
(٣٩) الجابري: الخطاب العربي ص١٩.

التي تعترض الفكر العربي. وينتج عن هذه الثنائية اتجاهان: اصالة ومعاصرة وما ينتج بالتالي من محاولات للجمع بينهما. والنتيجة التي يصل اليها بهذا الخصوص هي اننا لا نستطيع ان نجدد فكرنا ولا أن نشيد حلماً للنهضة مطابقاً، ما دمنا محكومين بسلطة النموذج(٤٠).

في تحليله للخطاب السياسي يتناول اولاً علاقة الدين بالدولة، وهنا نجد أنفسنا امام اتجاهين متناقضين، فإذا كان الليبرالي يرى ان طريق النهضة لا بد أن تمر عبر فصل الدين عن الدولة، يرى السلفي ان ابتعاد الدولة عن الدين كان سبباً في الانحطاط الذي نعيشه. والنقاش حول هذه المسألة لم يتوقف، بل استمر، من ناحية عبر تطور الدولة القومية التي دفعت الى المقدمة مسألة العلاقة مع الاسلام والعروبة، ومن ناحية اخرى عبر التأمل في التاريخ(٤١).

يستدرك الجابري في دراسة لاحقة(٤٢) المشكل الناجم عن الثنائيات التي يجد الفكر العربي مقسوماً على اساسها: فيردها الى اطارها الذي انبثقت منه. ويرى ان الثنائيات: الاسلام/ العروبة، الدين/ الدولة، الاصالة/ المعاصرة، الوحدة/ التجزئة تعبر عن اسئلة خاصة بالهوية. واشكالية المثقف العربي تحكمها بل تنسجها هذه الازواج(٤٣). ويرى ان هذه الثنائيات قد طرحت في المشرق، في سورية على الوجه الأخص، ولم تعرف في المغرب: «فالمشكل محلي ونشأ في الشام أساساً، وبصورة أعم في سورية الكبرى، وعُرفت له بعض الاصداء في مصر، وذلك في القرن الماضي، عندما اكتسى ردُ فعل السكان في منطقة سورية الكبرى، ضد الحكم العثماني وسياسة التريك صورة قومية..»(٤٤) وما ينطبق

(٤٠) الجابري: الخطاب العربي ص ص٥٦ ـ ٥٧.
(٤١) الجابري: الخطاب العربي ص٥٩ وما بعدها.
(٤٢) انظر وقائع حلقة الرباط الثقافية: المثقف العربي ودوره وعلاقته بالسلطة والمجتمع. ايار ـ ١٩٨٥. منشورات المجلس القومي للثقافة العربية ـ مطبعة المعارف الحديثة ـ الرباط ١٩٨٥ ص ص١١٩ ـ ١٣٣. وقد اعاد الجابري نشر دراسته ضمن «اشكاليات الفكر العربي المعاصر». مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ١٩٨٩. والدراسة تحمل عنوان: «المثقف العربي واشكالية النهضة» ص١٠١ ـ ١١٢.
(٤٣) الجابري: اشكاليات الفكر العربي ص١٠٣.
(٤٤) الجابري: اشكاليات الفكر العربي ص١٠٥.

على ثنائية الاسلام/ العروبة ينطبق ايضاً على ثنائية الدين/ الدولة، حيث يعتبر أنه يطرح مشكلة مستعارة: «فليس هناك ما يبرر طرح المشكل بهذا الاسم وتحت هذا العنوان. ذلك أن الدول العربية اليوم، ومنذ قيام هذه الدول ككيانات حديثة ومستقلة، كلها دول علمانية في قوانينها وسلوكها وسياستها الداخلية.. إن هذا لا يعني بطبيعة الحال أن المشكل مختلف بتمامه، بل هو مشكل قطري محلي يخص بضعة أقطار عربية في المشرق».(٤٥)

ان الهم الذي ينطوي عليه هذا التحليل هو مراجعة ما يسميه الجابري المفاهيم النهضوية ونقدها نقداً عقلانياً. ولكن أهميته بالنسبة لنا في كونه يسهم في تحديد الخطاب الذي أطلقه المثقف في سورية في نهاية القرن التاسع عشر مما يسمح بتحديد وضعيته وهويته. ونلاحظ أيضاً بأن العرض الذي يقدمه الجابري يرفض النمذجة والتعميم اللذين قال بهما العروي، مما يعني رفضاً ضمنياً لما اسماه العروي الوحدة الثقافية التي تشمل كافة البلدان العربية. فالجابري يقيم قطعاً معرفياً بين المشرق والمغرب(٤٦). فالاشكالات المعرفية التي احاطت بولادة المثقف في المشرق لم تعرف في المغرب بالرغم من الظواهر التي توحي بالتشابه.

III

اظهرت المحاولات السابقة مدى صعوبة البحث عن الظروف التي أدت الى ظهور المثقف العربي، من هنا توسل فكره، أيديولوجيته، خطابه للتعرف اليه. كأنه يحتجب خلف انتاجه او وراء الآراء التي ينشرها.

ان ظهور المثقف، تبعاً للمحاولات التي عرضناها، يبدو وكأنه اتى نتيجة لقطيعة بين عصر وآخر، بسبب حملة بونابرت في نهاية القرن الثامن عشر، او السيطرة الاستعمارية في ثمانينات القرن التاسع عشر. بالاضافة الى القطيعة التي يقيمها الجابري لاحقاً بين المشرق والمغرب. والواقعة التاريخية، هذه او تلك،

(٤٥) الجابري: اشكاليات الفكر العربي ص١٠٧.

(٤٦) حول مفهوم الجابري للقطيعة (الابستمولوجية) المعرفية. انظر كتابه: نحن والتراث دار الطليعة ١٩٨٠، حيث يدرس تطور الخطاب الفلسفي. ص٥٢ وما بعدها.

تكتسب دلالتها وأهميتها من سلسلة الأحـداث التي تعقبها وتنسب إليهـا. وعلى هذاالنحو يُفسر تأثير حملة بونابرت في مصر والمشرق العربي، فيعزو ظهور محمد علي ومحاولته بناء دولة حديثة وكأنـه من آثار هـذه الحملة. ان سلسلة الاحداث المتسـارعة التي أعقبت خـروج الفرنسيـين من مصر والصراعات بـين العثمانيـة والمماليك تـذكر بصراعـات سبعينات الثـامن عشر، اي المرحلة السـابقة للحملة الفرنسية. اما محمد عـلي وجماعتـه الألبان فقد قدموا الى مصر مـع جنود «النـظام الجديد»، وقد ألمّ بجوانب من تجربة سليم الثـالث في استامبـول ومحاولتـه تذكـر بهـا. وعلى مستـوى وعي العلماء فـإن الشيـخ حسن العـطار الـذي ينسب إليـه اعجـابه بـاختراعـات الفرنسيـين، قـد أمضى السنـوات بـين ١٨٠٢ و١٨١٠ في استامبول، اي في ظل تجربة سليم الثالث ومطلع عهد محمـود الثاني. ويبـدو ان العطار قد اتصل خلال اقامته في استـامبول ببعض الأوروبيـين في الوقت الـذي كـان يدرس فيـه الطب[٤٧]. مما يشير إلى ان اتصـاله بـالعلوم الحديثـة قد تم في استامبول. والواقع أن الـوعي الفقهي لدى العلماء قـد استنفد الحملة الفـرنسية بـادراجهـا في سيـاق تـاريخي طـويـل. فقـد كتب الشيـخ عبـد الله الشرقـاوي رئيس الـديـوان في عهـد الحملة الفـرنسيـة رسـالـة بعنـوان «تحفـة النـاظــرين فيمن ولي مصر من الــولاة والســلاطـين»[٤٨]. رفعهــا إلى الصــدر الأعــظم الـذي قـدم إلى بلبيس بعـد إجـراء الصلح مـع الفـرنسيـين. وفيهـا يعتـبر حملة بـونابـرت مجرد حـدث تـاريخي عـرضي ينسب الى صراعـات الحكّام في سبيـل السيطرة على مصر. ويمكننـا ان نقدّر كيف أن الحملة تعجـز عن خدش الجهـاز الفقهي، في الوقت الذي كان الزمن يستغرق آثار الحملة بأحداثه المتسارعة. ان الطهطاوي الذاهب الى فرنسا لا يشير سوى إشارة عابرة الى الفـرنسيين في مصر لدى وصوله الى مارسيليـا عام ١٨٢٦ ومقـابلته لبعض المصريـين الذين غـادروا مصر مع الحملة، وكان الطهطاوي مهتـماً بمحافـظة هؤلاء على دينهم[٤٩]. وبقيت

(٤٧) GRAN, Peter: Islamic Roots of Capitalism. the university of texas press 1979. P 105.

(٤٨) مخطوط ذكره الرافعي في كتابه الحركة القومية. نسخة في المكتبة الوطنية في باريس.

(٤٩) رفاعة الطهطاوي: «تخليص الابريز في تلخيص باريز» ضمن المؤلفات الكاملة. المجلد الثـاني المؤسسة العربية للدراسات. بيروت ١٩٧٣ ص ص٥٦ ـ ٥٧.

الحملة معرض جدل هامشي حتى عام ١٨٨٠، فيذكر علي مبارك في مسامرة من مسامرات كتابه **علم الدين** اخبار الحملة عارضاً بخصوصها وجهتي نظر، فمن جهة يقول عن الفرنسيين أنهم: تركوا آثاراً نافعةً وجميلة كالترعة المالحة.. وغيرها. ومن جهة أخرى يعرض على لسان احدى شخصياته: ان الفرنسيين لما دخلوا مصر لم يحدثوا بين المسلمين بدعة على غير رأي امرائهم وعلمائهم، بل ما فعلوا فعلاً إلا بمشورتهم وأخذ رأيهم. ويسجل مبارك على امتداد صفحات قليلة أفاعيل الفرنسيس في مصر: ضربوا على المعاصر والسيارج، وهدموا المساجد والحسينية وقرروا على مشايخ البلد مقررات وحبسوا العلماء الخ.. ومرجعه في كل ذلك تاريخ الجبرتي[٥٠].

ان ابراز شأن الحملة سيأتي ضمن الحاحات تطور مصر في مراحل لاحقة، ولكي يرفع عبد الرحمن الرافعي من شأن الحركة الوطنية في العشرينات، يعود ليعلي أثر الحملة ودورها في: بعث الحس القومي لدى المصريين، يقول الرافعي: «ان فكرة انشاء حكومة أهلية من المصريين هي أظهر ما في المنشور من الوعود التي أراد ان يجتذب بها قلوب المصريين. والواقع ان نابليون في هذا المنشور قد استثار الروح القومية المصرية. ولم يسبق لفاتح قبل ذلك العصر ان اشاد بمكانة مصر وعظمتها»[٥١]. ان رأي الرافعي بالمنشور: أي البيان الفرنسي الأول الى «جمهور» مصر، تتكرر كاللازمة في أعمال لاحقة تتحدث عن تطور مصر الحديث، وهي الأعمال التي جعلت من حملة بونابرت وكأنها فاتحة لتاريخ مصر المعاصر. ان لويس عوض هو أحد ابرز الذين رسموا تطور الفكر العربي ـ المصري خصوصاً ـ انطلاقاً من الحملة جاعلاً منها اساس كل تطور في مجال الثقافة والفكر السياسي والاقتصادي[٥٢]. ويمضي أنور عبد الملك قدماً في ذات الاتجاه، فيجعل من صراعات الرأي في مصر وكأنها فرع من فروع صراعات

(٥٠) علي مبارك: «علم الدين». ضمن المؤلفات الكاملة. المجلد الثاني. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت ١٩٨٠. ص ص٢٩٧ ـ ٣٠٤.

(٥١) عبدالرحمن الرافعي: تاريخ الحركة القومية وتطور نظام الحكم في مصر (طبعة اولى ١٩٢٨) (ط٥) ١٩٨١. دار المعارف بمصر، الجزء الأول. ص٩١.

(٥٢) حول لويس عوض: انظر ما سبق هامش رقم ٥.

الرأي في فرنسا. ويقسم اتجاهات الرأي بين اليعاقبة والجيروند. يقول عبد الملك على سبيل المثال ان الطهطاوي: «يقدم بنفسه مصادره، ڤولتير، روسو، ومونتسكيو، كونديياك. صحيح انه لا يستشهد على الاطلاق باسم روبسبير، غير أن الأفكار التي يتمسك بها ويشرحها وينادي بها هي أفكار الثورة الكبرى للشعب الفرنسي». وفي عرضه لتطور الأفكار السياسية في مطلع القرن العشرين يقول: ان حزب الوفد يعمل وفق الأسلوب الجيروندي[٥٣].

إن تجربة محمد علي في مطلع القرن التاسع عشر في مصر، تفتح المجال امام دور الجيل الذي كون الإنطباع الأول عن اوروبا. والانطباعات التي كونها الطهطاوي إبان رحلته الى فرنسا سجلها على دفعتين متباعدتين، اولاً عام ١٨٣١ حين نشر نص رحلته في كتابه المعروف تخليص الأبريز، وثانياً بعد اربعين سنة حين كتب مناهج الألباب عام ١٨٦٩، والمرشد الأمين عام ١٨٧٢. ان أهمية الطهطاوي الفكرية ليست عرضة للنقاش. إلا أن دوره هو الذي يتوجب ان نهتم به. كان الطهطاوي نموذجاً متقدماً لعدة عشرات، بل بضعة مئات من المصريين وغير المصريين، الذين درسوا في اوروبا بعد أن أرسلهم محمد علي للتخصص في علوم متفرقة، او تدربوا على ايدي خبراء اوروبيين ومصريين في المدارس التي انشأها العاهل في مصر[٥٤]. كان الطهطاوي وجملة هؤلاء المتخصصين في العلوم وشؤون الجيش والادارة، يحلون تدريجياً مكان طبقة الكتّاب القديمة في خدمة الدولة الآخذة في توسيع وتنمية متطلباتها. ان الدولة في مصر هي التي كانت توفد البعثات وتؤسس المدارس وتشرف على إعداد طلبة العلم الحديث، لتعيد توظيفهم في أجهزتها ومؤسساتها وتضعهم في خدمتها. ان علي مبارك هو آخر وابرز ابناء الجيل الذي عبر عن بداياته الطهطاوي، وسمح ببروز دوره عهد الخديوي اسماعيل وميله الجامح الى

(٥٣) انور عبدالملك: الفكر العربي في معركة النهضة. دار الآداب بيروت ١٩٧٤ ص٨٧ وص٩٢.

(٥٤) ابرز دراسة تظهر نشوء الجيل الجديد من خدمة الدولة نجدها في: جمال الدين الشيال «تاريخ الترجمة والحركة الثقافية في عصر محمد علي». دار الفكر العربي بمصر ١٩٥١. انظر بشكل خاص الفصل الاول حول المدارس ص١٦ - ٣٢.

التحديث. يتصف علي مبارك بصفات المرحلة التي شهدت نشاطه؛ رجل عمل وجهد، متنوع الاختصاصات. يكتب الرسائل ويعدّ الكتب لتعليم المبتدئين، إلا أنه يقدم العمل على النشاط الفكري والجدال. يرسم الخطط لشق الطرق ويشرف بنفسه على افتتاح المدارس واصلاح الأوقاف. ان جانباً من سيرته يذكر بالمسار الذي يتبعه كتّاب الديوان القدامى، من مدرسة القرية الى الخدمة العسكرية، الى الادارة الى منصب الوزارة. إلا ان الجانب الآخر من سيرته يظهر الامكانيات التي يملكها خدمة الدولة الذين حصلوا على اعداد معاهد، فلا يكتفي بتلبية متطلبات الحاكم الديوانية، بل يرسم ويخطط ويضع تصوراته في مخططات قابلة للتنفيذ، ويشارك في ابداء الرأي في مسائل الدولة. الا ان مبارك مثل الطهطاوي ومثل خير الدين التونسي، لا يطرح التساؤلات حول مبدأ الدولة التي يخدمها ولا يجد تعارضاً بين اسلامه وبين المدنية الاوروبية واكتساب التقنيات الحديثة، اما تحصيل ما حازته اوروبا من معارف وعلوم فهومسألة تنطلق بفترة قصيرة من الزمن، يمكن لمصر ان تضاهي اوروبا بعدها. اما الإسلام فانه لا يتعارض مع العلم بل على العكس من ذلك، اذ ان القرآن واحاديث الرسول تحض على طلب العلم، إذ ليس في احكام الديانة ما يمنع من التقدم في اي علم من العلوم النافعة، ديناً ودنيا، بل كتاب الله وأحاديث أنبيائه وسائر رسله آمرة بذلك[٥٥]. ان سيرة علي مبارك تطابق سيرة معاصره خير الدين التونسي كرجل عمل وخادم للعاهل، والمهمات والمناصب التي احتلها مبارك سيحتل خير الدين ما يعادلها في تونس، فهو عسكري ووزير يهتم بتنظيم الضرائب وادارة الاوقاف ويؤسس المدرسة الصادقية، المماثلة لدار العلوم التي أسسها مبارك في القاهرة. ويكتب خير الدين «**أقوم المسالك**» على غرار «تخليص الأبريز» للطهطاوي و«علم الدين» لمبارك. ويذهب الى ذات الموقف الذي ذهب اليه اقرانه من ابناء جيله، يقول في أقوم المسالك عن وجوب: «تحذير ذوي الغفلات من عوام المسلمين عن تماديهم في الاعراض عما يحمد من سيرة الغير الموافقة لشرعنا، بمجرد ما انتقش من عقولهم من ان جميع ما عليه غير المسلم

(٥٥) علي مبارك: علم الدين. المؤلفات الكاملة. الجزء الثاني ص٤٤١.

من السيروالترتيب ينبغي أن يهجر»[٥٦]. إلا أن التونسي لاحظ ما لم يلاحظه مبارك او طهطاوي، من أن المدنية الأوروبية تيار جارف. ويورد الرأي: «ان الممالك التي لا تنسج على منوال مجاوريها فيما يستحدثونه من الآلات الحربية والتراتيب العسكرية توشك ان تكون غنيمة لهم، ولو بعد حين».

إن الاحتلال الاستعماري بعد ١٨٨٠ في مصر وتونس سيعرض مقولة خادم الدولة المتمثلة بآراء مبارك وخير الدين الى التصدع. إلا ان دور رجل الاختصاص لم ينتهِ، إذ وجد مكانه في أجهزة الدولة الخاضعة للسيطرة الاستعمارية. إن الآراء التي استعرضناها مع شرابي والعروي والجابري، تعطي أهمية للمرحلة اللاحقة للاحتلال الاستعماري. وإذا كان الاحتلال قد وقع في مصر وتونس، فإن شأن التجربة التونسية بعد عام ١٨٨١ سيتلاشى، فلا يعيرها التحليل أي أهمية على مستوى تطور الأفكار في نهاية القرن التاسع عشر. بالمقابل نجد ان التحليلات والدراسات تنصرف الى مصر وسورية بشكل خاص، علماً ان سورية لم تتعرض للاحتلال في تلك الفترة، آخذين بالاعتبار استبعاد المغرب[٥٧] من كل دراسة تتناول تطور الفكر العربي الحديث ونشأة المثقف. فما الذي يدفع سورية وبلاد الشام الى واجهة التحليل؟ علماً انها لا تقع في السلسلة التي ترتب الأسباب والنتائج، والتي تجعل من القطيعة الحاصلة بسبب السيطرة الاستعمارية سبباً لظهور اتجاهات الفكر العربي الحديث.

ان العروي يبقى اميناً للمقدمات التي ينطلق منها، فهو اذ يلح على القطيعة الحاصلة بسبب الاحتلال، فإنه يختار مصر لاستخراج شخصياته ونماذجه. لكن ما الذي يدفع شرابي والجابري الى تركيز دراساتهم حول تطور الأفكار، والاشكاليات الفكرية، وظهور المثقف، في سورية وبلاد الشام؟ بالنسبة لشرابي فإنه يطابق بين ازدهار التعليم من جهة وبروز المثقف من جهة أخرى. اما الجابري فإنه يتحدث عن السيطرة التركية وبروز الوعي القومي الذي سمح

(٥٦) خيرالدين التونسي: اقوم المسالك ص١٤٩.

(٥٧) يجدر ان نلاحظ بأن العروي والجابري مغربيان، يستبعدان المغرب العربي من دراسة الفكر العربي في المرحلة الاستعمارية او المرحلة الاستقلالية.

ببروز الاشكاليات الثنائية في سورية دون مصر وسواها من البلاد العربية.

يجدر بنا أن نعيد ترتيب الظروف التي اغفلتها الدراسات السابقة، وهي التي مهدت لاتفاق اللحظة السورية مما يزيل الصعوبات التي تحيط بدراسة ظهور المثقف في نهاية القرن التاسع عشر في بلاد الشام بشكل خاص، ان التفاوت بين تطورين سوري ومصري، الأمر الذي أُغفل على الدوام، يشكل نقطة الارتكاز في الوضعية التي ظهر عليها المثقف.

كانت الدولة في مصر ترعى بأبوتها اعداد المتعلمين الجدد في المعاهد والمدارس التي انشأتها، وتعود لتستوعبهم في مؤسساتها وأجهزتها، فالطبقة الجديدة من المتعلمين خرجت من «مدارس العاهل»، وكانت في خدمة الدولة فقط. وكان عدد هؤلاء المتعلمين قليلاً وغير كافٍ لإشغال جميع المراكز الادارية. ومن خصائص طبقة المتعلمين في مصر انها كانت تضم غالبية ذوي اصول تركية وشركسية على قرابة وصلة بالطبقة الحاكمة، كما تضم اوروبيين من جنسيات مختلفة. وفي زمن اسماعيل ابتداء من سنة ١٨٦٣، فان شرقيين وسوريين كانوا في خدمة العاهل والدولة[٥٨]. ولم يقع اضطراب في دور طبقة المتعلمين إلا في السنوات الأخيرة من القرن بعد ١٨٩٢، لكن تأسيس الجامعة المصرية جمع عناصر من اصول واتجاهات مختلفة ووضعها في خدمة الدولة[٥٩]. وحسب دلانو، فان مصر لم تشهد حتى ثلاثينات القرن العشرين قيام ما يشبه طبقة المثقفين الروس التي عرفت في القرن التاسع عشر. لان اندماج الطبقة المتعلمة في المجتمع والدولة يتم بدون صعوبات فأصحاب الكفاءات العلمية والشهادات يجدون وظائف للعمل[٦٠].

يبدو التطور في سورية مختلفاً، إذ ان تجارب التحديث لم تتم إلا بدفع من

---

(٥٨) Delanove, G: Les intellectuels et l'état en Egypte aux XIXᵒ et XXᵒ siecle, dans: Les intellectuels et le pouvoir. C.E.D.E.J. Le Caire 1986. P 24 .

(٥٩) Delanove. G: Les intellectuels P 26 .

(٦٠) Delanove. G: Les intellectuels P 27 .

الخارج، ومساع غير محلية؛ مصرية قبل ١٨٤٠ حين فرض ابراهيم باشا سلسلة من الاجراءات الادارية، وتركية بعد عودة الدولة العثمانية وتشكيلها مجالس الادارة في المدن والنواحي. وحتى سنة ١٨٦٠ كانت جماعة العلماء هي التي تشرف وتعرقل في ذات الوقت تنمية أجهزة حديثة للدولة التي لم تتخذ اي شكل مركزي لمقاومة مجالس الادارة المنفصلة في المدن والمفصّلة على قياس المدن لكل سعي يهدف الى بلورة شكل دولة مركزية في سوريا وبلاد الشام عامة. وفي الوقت الذي أُبعد فيه العلماء عن مجالس الادارة، فإن المناصب التي اخلوها أسندت الى أبناء العلماء انفسهم الذين تحولوا الى الحياة المدنية وأسندت بشكل خاص الى ابناء التجار والوجهاء المدنيين. ومن هنا فإن المتعلمين الذين تخرجوا من المدارس الأهلية والإرساليات والمدارس التي إفتتحتها الدولة العثمانية لاحقاً ما كانوا ليجدوا وظائف في اجهزة مجالس الادارة او مجالس البلديات. إن طبقة المتعلمين الذين ينتمون إلى اصول اسلامية وغير اسلامية، من الاقليات الارثوذكسية والمارونية والكاثوليكية، كانوا يتجهون إلى أعمال لا تتعلق باختصاصهم او ينصرفون الى التعليم او يتجهون الى مصر حيث يجربون امكانية الدخول في خدمة العاهل في عهد اسماعيل ١٨٦٣ ـ ١٨٧٩ . إلا أن مصر لم تكن لتستقطب كل هؤلاء ولم تكن لتؤمن الوظائف الحكومية للمتعلمين السوريين الوافدين إليها.

ان سمات الوضع السوري حول سنة ١٨٦٠ يمكن تلخيصها على الوجه التالي: كان العلماء في المدن السورية يفقدون دورهم الوسيط ويخسرون مناصبهم في الادارة مما أدى الى انكفائهم الى اجهزتهم الفقهية واقتصارهم على وظائفهم الدينية مما ادى الى انكماش أعدادهم، بعد التحول التدريجي لابنائهم الى الحياة المدنية. ومن جهة أُخرى فإن حرفة الكتّاب التي سيطرت عليها عائلات يهودية ومسيحية كانت في طريقها الى التصدع الأخير. كان هذا الوضع يؤذن ببروز شخصية المتعلم المنفتح على المعارف الحديثة والذي كان يأمل بأن يحتل دوره في أجهزة الدولة على غرار ما يحدث في مصر. ان ظهور «المثقف» يأتي في اللحظة التي يدرك فيها المتعلم عدم التناسب بين معارفه ودوره. إن

عاهتين كانتا في أساس ظهور هذا المثقف: عجزه عن ايجاد تضامن حرفي مع اقرانه، على غرار ما كان عليه شأن العلماء في أجهزتهم الفقهية أو شأن الكتّاب في حرفتهم الديوانية. وعجزه عن الانخراط في جسد الدولة والاندماج في المجتمع. ان الشعور بالعزلة يضفي على هذا المتعلم خصوصيته الثقافية. انه يعيش عزلة مضاعفة، نظراً لقلة اعداد أقرانه وتفرقهم ونظراً لانتسابه لأقليات غير إسلامية.

يسعى المثقف الى إيجاد اشكال تضامن اولية، يتجمع عدد من هؤلاء الذين يطلقون على انفسهم اسم «حملة الأقلام» في جمعيات اوحلقات أدبية. ان اهداف هذه الجمعيات نجده في اعلان احداها: «تنشيط المعارف وتعزيز شأن الآداب وزيادة انتشار المدارس لتنوير اذهان الشعب وارتقاء الأمة في معارج الفلاح»(٦١). ثمة ادماج للغاية الادبية مع الغاية الوطنية. والواقع ان معظم هؤلاء كانوا معجمين وشعراء وكتّاب وليسوا بالمصلحين للمجتمع والدين، هم مصلحون للغة والأسلوب وبالكاد للانماط الأدبية، يتمازج لديهم الأخذ عن الماضي والولع بالقديم الصافي لكنه قديم ارتئي على أنه مجدد(٦٢).

تتصف هذه الجمعيات بطابعها المؤقت إلا أنها سريعاً ما انتشرت في غالب مدن الشام، من دمشق إلى بيروت والقدس وسائر المدن الساحلية. وفي نفس الوقت فإن الجريدة او المجلة الأدبية تصبح شكلاً آخر من اشكال التضامن بين هذه الحلقات الأدبية التي تخطو عبر تأسيس المجلات الأدبية والوطنية الى توسيع دائرة اتصالها بالقراء، اي جملة المتعلمين. إن جملة هذه المجلات تصلح كوثائق لقراءة هجوم المثقفين في نهاية القرن التاسع عشر، حيث نجد كتّابها من حملة الأقلام ينشدون التقدم والتخطيط ومن خلال ذلك ينشدون الأدلة التي يفتقدون

(٦١) وجيه كوثراني: السلطة والمجتمع والعمل السياسي. من تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت ١٩٨٨. ص ١٤٤ ونجد في الكتاب معلومات موسعة حول عمل الجمعيات الادبية الصفحات ١٤٣ ـ ١٥٢.

(٦٢) انظر هشام جعيط: النهضة والاصلاح والثورة في العالم الاسلامي الحديث. مجلة المستقبل العربي العدد ١٩٨٢/٣٨. ص ص ٤ ـ ١٨.

خدمتها، والتي يريدون لها ان تحل مكان الأجهزة الادارية الركيكة والتقليدية التي عجزت الحكومات العثمانية عن تجديدها الفعلي في بلاد الشام.

كان المثقف السوري، يرسم حلم الدولة. كانت الدولة المتحققة في مصر جزئياً تمد ذهنه بنموذج لم يعد صالحاً بعد السيطرة الانكليزية، من هنا يتم استمداد النموذج الأوروبي لدولة حديثة وغير دينية.

وعلى المستوى المعرفي، فإن فصل الدين عن الدولة والعروبة عن الاسلام في إنشائيات وادبيات حملة الاقلام وكتّاب الصحف والمجلات في نهاية القرن التاسع عشر، يجد أُسسه في المجهود الذي بذله رواد النهضة اللغوية من امثال اليازجي والبستاني، فنزع العربية عن الإسلام لغوياً وأدبياً، يعادل فصل العروبة عن الاسلام سياسياً واجتماعياً.

ان نمو الأحزاب في مراحل لاحقة، يبدو بدوره نتاج لمجهود المثقفين في نهاية القرن التاسع عشر، فمن حيث الشكل كانت الجمعية الأدبية نواة بدائية لتضامن المثقفين الذين يناقشون مسائل الوطنية بسرية ويوزعون «المنشورات» التي تتضمن قصائد وخطب، قبل أن تظهر البرامج والبيانات. لكن الاتجاهات والتجمعات السياسية ما كان بإمكانها القيام، لولا الفصل الذي أُقيم بين الدين والدولة على المستوى المعرفي، فالتجمعات السياسية كما الاحزاب لاحقاً، تحل في وعي المثقف مكان الدولة غير المتحققة، فهي مرحلة متوسطة بين نشدان الدولة النموذجية وبين تحققها.

هذا المثقف المعزول والضئيل في تأثيره الذي لا يتجاوز دائرة حلقات النقاش الضيقة، يتملك دوراً لا رجعة عنه. فغياب الدولة يبرر حضوره، وحين تأخذ الدولة في النمو تستبعده ولكنها تعمل بمقتضى آرائه حين تذهب الى استبعاد الدين وتأخذ بالسيطرة على المدى الجغرافي خاصتها فتلحق المجتمع بها.

إن ظهور المثقف في بلاد الشام في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر تم نتيجة لانكفاء العلماء الى أجهزتهم وانفراط حرفة كتّاب الديوان. ولكن غياب الدولة واجهزتها هو الذي أذن بحضوره وتبلور دوره.

IV

إن شيوع المفاهيم الحديثة التي درجت على ألسنة المتعلمين الجدد، والتي كان الطهطاوي ومبارك قد رددوا بعضها في مؤلفاتهم، وأسهب في استخدامها حملة الأقلام وكتّاب الصحف في جرائدهم ومجلاتهم، أدى إلى تصدي شيخ أزهري هو حسين المرصفي إلى معالجة أبرزها في رسالة كتبها عام ١٨٨١، وهي كلمات: الوطن والحكومة والعدل والظلم والسياسة والتربية. ولم يعط الشيخ المرصفي في رسالة الكلم الثمان(٦٣) اهتماماً متوازناً لهذه المصطلحات، فقد عالج بعضها في أسطر قليلةً بينما أفرد لبعضها صفحات عديدة، على أن اهتمامه البارز كان بمفهوم التربية الذي يفرد له قسماً كبيراً من رسالته. ويعود ذلك إلى كون المرصفي كان على اتصال بالمسائل التربوية، وأبدى اهتماماً ملحوظاً بتدريس الأدب واللغة. وهو اهتمام يمكن القول بأنه تأخر بالنسبة لما أبداه المتأدبون والكتّاب السوريون من اهتمام مبكر باللغة العربية وآدابها. ومما يفيدنا في فهم شخصية ودور الشيخ المرصفي كونه صار مدرساً للعربية في دار العلوم التي أسسها علي مبارك لتخرج المدرسين ولمنافسة نفوذ الأزهر التربوي، وبعد فترة طويلة أمضاها المرصفي في الأزهر نجده يبدي اهتماماً بالتحديث التربوي فيتعلم الفرنسية ويسعى إلى طرح وجهات نظر في مسألة التربية مستفيداً من بعض النظريات الحديثة(٦٤). إلا أن الصعوبة تكمن في عدم القدرة على وضع المرصفي في واحد من التيارات الآخذة في التبلور. فلا يمكن بحال وضعه في الاتجاه التحديثي ومع ذلك فإنه يبدي اهتمامات بما يجري في اوروبا المنظمة والمحدثة. ولا يمكن اعتباره مقرباً من الحلقات التي كان يكونها حضور الأفغاني في القاهرة في الفترة السابقة لإصدار رسالة الكلم الثمان. وفي جميع الأحوال فإن المرصفي لم يتقيد بالأصول التي كان يتبعها علماء الأزهر، والتي تجعلهم أسيري مراجعهم الفقهية، فهو يسترشد دون أن يذكر بابن خلدون والمقريزي والجبرتي، ويقوده ذلك إلى فهم أعمق للمجتمع المصري بطبقاته وفئاته وحكامه وعامته. كذلك

(٦٣) حسين المرصفي: رسالة الكلم الثمان. تحقيق ودراسة خالد زيادة. دار الطليعة ـ بيروت ١٩٨٢.

(٦٤) انظر دراستنا لرسالة الكلم الثمان ص ص ٥ ـ ٣٢.

فإن التحديثات التي جرت في عهد الخديوي اسماعيل أثرت على صياغته لرسالته، فهو يمتدح دور المدارس ويعطيها دوراً بارزاً في رقي المجتمع.

إن معالجتها للمصطلحات الثمان تبقى مرهونة بالإطار المرجعي الإسلامي بشكل عام، وهو لا يتصدى لتفسيرها إلا لكي يطوق ما رافق تداولها من استرسال في استدعاء الأفكار الغربية. وهو إذ يمتدح الصحائف بعد المدارس، فإنه ينتقد محرري الصحف ويأخذ عليهم مبالغتهم في اعتماد اللغة البليغة: «فكان يجب عليهم أن يميلوا بكلامهم عن طبقته في البلاغة التي قصرته على فهم أخص الخاصة إلى ما به يمكن أن تصل إليه افهام الطبقة الأولى من العامة، فإنهم هم الأمة المقصودة بالخطاب المدلولة على المراشد»(٦٥) إلا أنه مأخذه الفعلي على الصحف وكتابها ميلهم إلى التفلسف واستدعاء الآراء غير المتفقة مع مقتضى الفهم الديني: «ومنها التفلسف البارد كما تضمنته مقالات قلدّ بها بعض بعضاً من تخيل أولية للإنسان كان فيها يسكن الآجام ويرتع كما ترتع البهائم. . واستحسان تلك الحال وتسميتها حرية»(٦٦).

تشير محاولة المرصفي في لحظتها إلى تداخل المعطيات والمؤثرات، فهو لا يزال يعطي للحكومة المعنى الذي كان للإدارة السلطانية بالرغم من التطور الفعلي للإدارة في مصر. وكان لا يزال يقسمها إلى فروعها الأربعة: العسكر والقضاة والجباة والكتبة، ويعطي للكتبة دوراً لم يعد لهم آنذاك(٦٧). وبالمقابل فإن آراءه بجملتها تخرج عن دائرة التقليد ضمن حدود، جعلته يسجل انتقاداته للصحائف.

كانت أبرز الصحف التي صدرت في سبعينات القرن التاسع عشر هي: وادي النيل لعبد الله أبو السعود، ونزهة الأفكار لابراهيم المويلحي، والوطن لميخائيل السيد، ومصر والتجارة لأديب اسحق، والأهرام لسليم وبشارة تقلا،

---

(٦٥) حسين المرصفي: رسالة ص ٥٩.
(٦٦) حسين المرصفي: رسالة ص ٦٠.
(٦٧) حسين المرصفي: رسالة ص ٩١.

ومرآة الشرق لسليم عنحوري، ومرآة الأحوال وأبو نضارة ليعقوب صنوع ومن خلال هذه اللائحة التي تسجل أبرز صحف تلك الفترة(٦٨)، نلاحظ تأثير السوريين وغير المسلمين. إن وضع هذه الصحف يحيط به الالتباس، فإذا كنّا ننسب انشاءها للعناصر الليبرالية والعلمانية، فإن تشجيع الأفغاني لأديب أسحق وسليم نقاش وسليم عنحوري واليهودي يعقوب صنوع على إصدار صحفهم يضعنا أمام التداخل بين العناصر الليبرالية من جهة والعناصر الإسلامية. كان المثقفون السوريون ينقلون تجربتهم إلى مصر، وكان الأفغاني الذي تسيطر عليه الدوافع السياسية، ينقل تجربة مسلمي الهند وآسيا، وكان بصفته داعيةً إسلامياً من الطراز الرفيع مؤثراً في اتجاهات متعددة، في إثارة أجواء الجدال الفكري وتشجيع كل نزعات حرية الرأي من أي صوب أتت.

والواقع أن العناصر الإسلامية قد استفادت في مصر وسورية من حركة الجدال في سبعينات القرن الماضي، وشاركوا أقرانهم الليبراليين وغير المسلمين في نشاطات واحدة. من الاهتمام باللغة إلى إنشاء الجمعيات الأدبية إلى تأسيس الصحف والمجلات. إن ظروفاً متشابهة كانت تقود إلى بروز المثقف الليبرالي والإصلاحي المسلم، فكما أدى تشتت حرفة الكتّاب إلى بروز مثقف لا يجد مجالاً لمدّ الدولة بخدماته، فإن انكفاء أجهزة العلماء الفقهية أدى إلى ظهور الاصلاحي الذي لا يخضع للأجهزة الفقهية وليس له مكان داخل الوظائف الدينية. كان هذا الإصلاحي يسعى من جهته الى ذات مسعى المثقف، فيعمد إلى إيجاد أشكال تضامن بديلة فيشترك مع أقرانه، بما فيهم غير المسلمين إلى تأسيس الجمعيات وانشاء الصحف(٦٩).

إن الدراسات التي تناولت ظروف نشأة المثقف والاصلاحي تميل عادة إلى وضع خط فاصل بين النموذجين. فعند شرابي ثمة قطيعة بين العلماني المسيحي والمجدد المسلم. وكذلك الأمر بالنسبة للعروي الذي يعتبر أن كلاً من الشيخ

(٦٨) لائحة مفصلة بأسماء الصحف في عبد الرحمن الرافعي: عصر اسماعيل، الجزء الأول. دار المعارف بمصر (ط ٣) ١٩٨٢ ص ص ٢٤٧ - ٢٥١.

(٦٩) وجيه كوثراني: السلطة والمجتمع ص ١٣٤.

والليبرالي يمثلان استجابتين للغرب بطريقتين مختلفتين، عدا عن كونهما يعبران على التوالي عن مرحلتي الدولة المستعمرة والدولة المستقلة. واعتبر الجابري، مثل سواه، ان السلفي والليبرالي جرمان لا يلتقيان. وأن الثنائية التي يطرحانها قابلة إلى التمدد حتى الوقت الراهن.

والواقع ان الاصلاحية تمد جذورها في أصول معرفية، ليست من ذات النوع الذي ينهل منه المثقف الليبرالي. وتجد الاصلاحية أصولها في تيارين كبيرين: الأول عبرت عنه الوهابية باعتبارها استمرار للخط الحنبلي عبر ابن تيمية، ودعوتها هي العودة إلى السلف ونقد «التقليد» أي ما علق بالإسلام من نقاليد ليست منه. ونجد أن السلفية التي انطلقت من وسط الجزيرة العربية قد امتدت إلى الأطراف الاسلامية غير المدينية، ثم عادت لتترك أثرها في الأوساط المدينية. واحدى الأمثلة على انتعاش الحنبلية في الأوساط المدينية الكتاب الذي وضعه مفتي الحنابلة في دمشق محمد جميل الشطي وخصصه لأعيان القرن الثالث عشر الهجري معتمداً فيه على مصادر حنبلية. والتيار الآخر الذي أستقت منه الاصلاحية أسسها تقوم على إحياء علم الحديث في مصر منذ نهاية القرن الثامن عشر. ومن هنا يقع الدمج بين السلفية وبين المحدثين كما في رأي عبد الله العروي، الذي يقول: «كانت ثورة السلفية ثورة المحدثين على الفقهاء والمصلحين ضد المحافظين»(٧٠). ونلاحظ هذا الاندفاع نحو كتب الحديث لدى ذوي الاتجاه الاصلاحي، يقول رشيد رضا الذي أخذ الحديث عن أساتذته في طرابلس: «ثم لم أعد أكتفي بتصحيح أي كتاب للحديث الذي فيه شبهة عندي حتى أراجع سنده. وما قاله علماء الجرح والتعديل فيه. وكنتُ أول من استحضر كتاب ميزان الاعتدال من الهند إلى طرابلس. وقد فتح لي الاشتغال بالحديث روايةً ودرايةً باب الانتقاد على كتب الوعظ والفقه والأدب ودواوين الخطب»(٧١).

بالإضافة إلى ما تقدم، فإن الاصلاحية أحيت علم الكلام في الداخل

(٧٠) عبد الله العروي: العرب والفكر التاريخي ص ٣٠.
(٧١) شكيب أرسلان: رشيد رضا او اخاء اربعين سنة ص ٤٩.

والخارج. فالاصلاحية هي في الأصل دعوة إلى إصلاح الايمان من خلال توضيح حقيقة الدعوة الإسلامية. ومن هنا النزعة الكلامية التي تضمنتها مؤلفات أبرز المصلحين، مثل رسالة التوحيد لمحمد عبده والوحي المحمدي لرشيد رضا.

إن الصراع الذي خاضته السلفية، وورثه الاصلاحيون عنها، هو ضد الأجهزة الفقهية والطرق الصوفية، لأن هذه الطرق ابتعدت عن تعاليم الاسلام ومغزى التصوف حسب الحجج التي يسوقها رشيد رضا. وبالفعل فان التصوف المديني بدا عاجزاً تماماً عن رفع مستوى حياة المسلم وكذلك الأمر بالنسبة للأجهزة الفقهية. وفي هذا الصراع حققت السلفية ومن ثم الاصلاحية نجاحات، ومحى الاصلاحي صورة المتصوف أو الفقيه التقليدي. لقد وضع الاصلاحيون أنفسهم على مسافة من مؤسسات العلم الديني التقليدية كالأزهر والزيتونة، أو حاولوا اصلاحها. ونشأ تبعاً لذلك نموذج جديد «للعالم» يتمثل بالاصلاحي غير المرتبط بالجهاز الفقهي أو طرق التصوف. لكن الاصلاحية ورثت عن الفقهاء هم تنظيم الحياة الاسلامية. وأخذت عن المتصوفة حيويتهم في تنظيم الاتباع، ومن هنا ذهب الاصلاحيون إلى بلورة أشكال عمل ونشاط جديدة تمثل بحلقات الوعظ والارشاد، وفي إنشاء الجمعيات، وفي تأسيس الصحف والمدارس. واعتبر الاصلاحيون أن التربية، هي السبيل إلى رفع مستوى الأمةوتهذيبها. وهم يلتقون في ذلك مع كافة الاتجاهات الفكرية في نهاية القرن التاسع عشر. وانتشرت المدارس والمعاهد التي كان وراء انشائها سلسلة من المصلحين في مصر وسورية وغيرها من الأقاليم العربية والإسلامية.

خاضت الاصلاحية نوعين من الجدال أو الصراع، الأول أشرنا إليه وهو الصراع مع الأجهزة الفقهية والطرق الصوفية، وفي ذلك عبرت عن ميدانها الخاص بها وحققت نجاحاتها، أما النوع الآخر من الجدال فنجده في أعمال الأفغاني: **الرد على الدهريين** وفي **الرسالة الحميدية** لحسين الجسر التي تشتمل على رد على النشوئيين. في هذا الجدال تظهر عاهة الاصلاحية التي استخدمت المناهج الكلامية التقليدية لمجابهة العلم الحديث. ان العروي يشير في ملاحظة

نـافذة، كيف ان هؤلاء المصلحين كانـوا ينتظرون الغير حتى يحقق اكتشـافـاتـه العلميـة لننظر فيـها بعد مـدى مـطابقتهـا أو عـدم مـطابقتهـا لمبادىء الايمـان. والاصلاحية في ذلك تخطىء في تحـديد منـطق أومفهوم العلم الحـديث الذي لا يعـطي تفسيرات كـاملة لكـل المـظاهـر الـطبيعيـة، ولا يجيب عـلى الأسئلة التي يطرحها المؤمن(٧٢).

تميل الدراسات التي تتناول الاصـلاحيين، إلى اعتبـار الاصلاحيـة رد فعل على تدخل الغرب وأفكاره ونظرياته(٧٣). ويؤدي ذلك إلى اهمال الأصول المعرفية التي تؤسس لـلاتجاه الاصـلاحي. كـما يؤدي ذلـك إلى اهمال النجـاحـات التي حققتهـا الاصلاحيـة عـلى حسـاب الفقهـاء والمتصـوفـة. إن دراسـة ردود فعـل الاصلاحيين على الغرب وأفكاره اعتبرت نقـطة الارتكاز لـوضع الخط الفـاصل بين الاصلاحية والليبرالية وتبالغ الدراسات في قراءة الاتجاهات السيـاسية لـدى الاصلاحيين المسلمين والمثقفين الليبراليين مما يزيـد في تصور التبـاعد والانقسـام بينهما.

إن ما اعتبر انه يفرق بين المثقفين الليبراليين والاصـلاحيين المسلمـين، يبدو لنا هنا أنه يوحدهم.

نشأ المثقفون العلمانيون والاصلاحيون المسلمون في مـرحلة واحدة وظـروف متشابهة وهذا الظهور تلازم مع انكفاء الاجهزة التقليديـة التي ضمت في السابق العلماء من جهة والكتّاب من جهة اخرى. إن شخصية جديـدة تبرز عـلى سطح المجتمـع تتمثل بـالمثقف أو الإسلامي، ولا تقـدر هذه الشخصيـة على أن تحـدد دورها الاجتماعي أو أن تجد الأجهزة التي تضمها وتحدد لها وظيفتها. لقـد سعى هذا النموذج الجديد كما مرّ سابقاً، إلى إيجاد أشكاله الخاصة. وقد بلور المثقفون أو الاصلاحيون أشكال واحدة، من الحلقات إلى الجمعيات الأدبيـة أو السرية،

(٧٢) العروي: العرب والفكر التاريخي ص ٣١. انظر مقدمتنا للرسالـة الحميديـة، حسين الجسر: الرسالة الحميدية. جروس برس. طرابلس ١٩٨٦، ص ٣٥.

(٧٣) نجـد في تشارلـز آدامس وهاملتـون جب في مرجعـين مذكـورين سابقـين ميلاً لتقصي أصـول الاصلاحية؛ الميل الذي لا نجده لدى الدارسين العرب.

بالإضافة إلى نشر المجلات والصحف وتوزيعها وكسب الاتباع والمؤيدين.

إن نمو الأحزاب القومية والسياسية في مراحل لاحقة، يبدو بدوره نتاج لمجهود المثقفين العلمانية اما الحركات الدينية فإنها نتاج لمجهود الاصلاحيين. ومن حيث الشكل فإن الجمعية الأدبية كانت نواة بدائية لتضامن المثقفين والاصلاحيين، وهي في نفس الوقت النواة المبكرة للأحزاب والحركات السياسية والدينية. وما كان لهذا التطور ان يحصل لولا الفصل الذي أقامه المثقف العلماني بين الدين والدولة. فالتجمعات السياسية كما الأحزاب لاحقاً، تحل في وعي المثقف مكان الدولة غير المتحققة، أي مرحلة متوسطة بين نشدان الدولة النموذجية وبين تحققها. اما الإصلاحي فإنه يلحق الدين بالدولة، ويعتبر ان هدفه المنشود هو الدولة الاسلامية. ان ما يجمع الاصلاحي الى المثقف العلماني هو إيمانها المشترك بأولوية الدولة وارتباطها بها كهدف منشود مهما اختلف شكلها أو رسمها.

إن أهمية رسالة **الكلم الثمان** للمرصفي في كونها عالجت المصطلحات ذات الطابع السياسي، والتي كانت تشكل نقاط النقاش المشتركة التي تخترق كافة الاتجاهات على السواء.

V

كانت الصورة الآخذة بالارتسام للمثقف تتشكل من الاهتمامات التي يثيرها حوله: الدولة، السياسة، الوطن، الأمة، ويبدو المثقف مضغوطاً بالتطورات السياسية المتسارعة، في نفس الوقت الذي يندفع فيه إلى مواصلة انشغاله بأمور الأمة والوطن والدولة.

يواصل حوراني في كتابه سيرورة المثقف حتى نهاية خمسينات القرن الحالي. ويلاحظ بقوة انخراط المثقفين في سيرورة الدول الاقليمية واتساع النزعة القومية. وبالنسبة له فإن تبلور الأفكار القومية يعبر عن المسار المتواصل للجهود التي بذلها المثقفون الليبراليون في وسط القرن التاسع عشر. وكذلك فإن حركة الاصلاح الاسلامي قد تمت تحت تأثير الفكر الليبرالي الأوروبي، فأدت تدريجاً إلى تفسير جديد للمفاهيم الاسلامية بغية جعلها معادلةً للمبادىء الموجهة للفكر

الاوروبي في ذلك [٧٤]. وعند حوراني فإن فكر ونشاط المثقفين يرتبط ارتباطاً وثيقاً بنمو الافكار السياسية ومساهمته فيها. والصورة الممكنة الوحيدة للمثقف كما رسمها في مطلع الستينات هي صورة الليبرالي. وهو يلمح بشكل ثابت ظهور طبقة نخبة فكرية جديدة تماماً نتيجة لهذه التطورات التي شهدها المشرق سياسياً واجتماعياً وتضم هذه النخبة الفكرية التقنيين والموظفين والضباط والاخصائيين [٧٥].

ويعطي للنكبة ١٩٤٨ شأناً حاسماً في تطور الأفكار القومية وتعمقها. إنه يرقب من خلال ذلك تعمق الأفكار الليبرالية. إلا أنه يرقب أيضاً التوتر المفجع الذي أفضى إلى قيام الأحزاب ذات الطابع الراديكالي، كالبعث والاخوان المسلمين والشيوعية. وهي النتيجة الأخيرة للتطور الذي شهدته الليبرالية العربية خلال قرن من الزمن.

إن شرابي مثل حوراني فإن التطور الممكن للمثقف هو في اتجاهه صوب الليبرالية السياسية والعلمانية الفكرية والاجتماعية. وهو إذ يلحظ: التنوع المبدئي داخل حركة المثقفين العرب ومختلف اتجاهاتها السياسية [٧٦]. فيلاحظ من وجهة نظره اخفاق حركة الاصلاح عاجزة عن تحقيق علمنة منظمة للمعرفة، بسبب من انحباس الفكر في أفق الاعتبارات الدينية والسياسية [٧٧].

إن الإطار الذي يحدد رؤية حوراني وشرابي للمثقف هو المشرق القومي، أو سوريا الكبرى فالاتجاهات الفكرية ـ السياسية التي عبر عنها مثقفو المشرق في الستينات كانت تتجاهل الدول الاقليمية الآخذة في ترسيخها جذورها. وإذا استثنينا المثقفين المسيحيين في لبنان حسب حوراني [٧٨] وشرابي [٧٩]، فإن جميع

(٧٤) حوراني: الفكر العربي ص ٤١١.
(٧٥) حوراني: الفكر العربي ص ٤١٧.
(٧٦) شرابي: المثقفون العرب ص ١١١.
(٧٧) شرابي: المثقفون العرب ص ١٣٢.
(٧٨) حوراني: الفكر العربي ص ٤٢٥.
(٧٩) شرابي: المثقفون العرب ص ١٣٤.

المثقفين قد انضموا تحت سقف الفكرة القومية الواسعة بما في ذلك الشيوعيين الذين اعتبروا أنفسهم القوميين الحقيقيين[٨٠].

إن العروي يضيف، في الصورة التي يرسمها للمثقف، بعداً إضافياً وهو ارتهانه للدولة الاقليمية التي يسميها الدولة الوطنية. والواقع ان هذه الصورة مستمدة من التجارب المغربية الثلاث حيث التعارضات بين النماذج قابلة للقياس[٨١] على عكس الوضع في المشرق، حيث طغيان الفكرة القومية حجب رؤية التطور الواقعي للدولة الاقليمية في أذهان المثقفين. ان وجهة نظر هشام جعيط او عبد الله العروي، تعكس تفوق المثقف الغربي على أقرانه في المشرق ليس في الكم وإنما في نوع تحليله للحاضر والمستقبل.

إن المثقف الغربي الذي ينظر إلى المشرق، والمثقف المشرقي كما هو عليه راهناً (أي في السبعينات) كما يرتسم لدى العروي، ممزق بين أفق الدولة الوطنية الاقليمية الضيقة وبين الأفق القومي. إلا أن الاخفاق الفعلي للمثقف الليبرالي في تمثل مكتسبات الليبرالية وأهم مظاهرها عقلانية القرن الثامن عشر. ان تمثل مكتسبات الليبرالية ليس مسألة في اطار الفكر، بل في اطار السياسة والمجتمع. وهكذا فإن العروي يرمي بشكل غير مباشر مسؤولية انحطاط القيم السياسية وانحطاط ممارسات الدول. وبدل أن يحرر المثقف ما هو سياسي، وتحت ضغط تطورات العقد السابع من هذا القرن، فإن العروي يرسم له

(٨٠) حوراني: الفكر العربي ص ٤٣٠.

(٨١) بالإضافة إلى العروي، يمكن أن نلفت الانتباه إلى محاولة هشام جعيّط في كتابة «الشخصية والصيرورة العربية الاسلامية بالفرنسية» - باريس ١٩٧٤، وبالعربية دار الطليعة - بيروت ١٩٨٤. فبالإضافة إلى ملاحظاته حول تكون المثقف في كل من تونس والجزائر على حدة، فإنه يلقي نظرة متشائمة حول المشرق: «أما في المشرق، فقد توقف التقدم الذي طرأ في الماضي، بحيث صار يمكن اعتباره تقهقراً ثقافياً أكثر منه ركوداً أو التواء. يا له من تلعثم إذا ما قارنا حالة اليوم بالفوران الممتاز الذي ظهر في النصف الأول من القرن العشرين. لم يلقح الفكر في المشرق مباشرة بالثقافة الغربية، فآل ذلك إلى استيعاب مضطرب أو مغلوط لمكاسب الحداثة العالمية، كما ترتب عن ذلك نظرة لا تقل خطأً للتاريخ العربي القديم. . وبما أن شخصية المغرب متمزقة فعلاً، فقد أفرزت مسافة تجاه الذات، وهي بذلك حرّرت نظرتها إليها وهو الشرط الضروري لكل حقيقة» ص ٧.

مسؤولية مضاعفة. ان المثقف الموعود هو الماركسي الذي يعوض اخفاق الليبرالي في تمثل عقلانية القرن الثامن عشر. ان عبارات العروي لا تدع مجالاً للتأويل فهو إذ يعتبر: أن مشكلة النخبة في بلاد عرفت التبعية تندرج تحت مسألة أعم تتعلق بالمنطق السياسي[٨٢]، فإنه يدعو إلى تجاوز السلفية من جهة والانتقائية من جهة اخرى ليقول ان المثقف وليد ثقافة والثقافة ناتجة عن وعي وعن سياسة[٨٣]. إذا كانت النخب السياسة الحاكمة لا تملك مصلحة في العقلنة، فإن المثقف الثوري هو المطالب اليوم بتقديم البرنامج العام لتحديث العقل العربي وبالتالي المجتمع العربي[٨٤].

إذا كان شرابي وحوراني يقدمان من خلال دراستيهما صورة للمثقف كما كانت في الستينات: الحزبي والقومي المنخرط في شؤون السياسة، فإن صورة العروي عن هذا المثقف تترجم فشله، في استيعاب العقلانية الحديثة ويأمل في مثقف ماركسي ثوري يعوض اخفاقات الأجيال السابقة من المثقفين، أما الجابري فيبدو وكأنه قد وصل إلى الخاتمة في الثمانينات. فهو إذ يحلل خطاب هذا المثقف يصل إلى النتيجة التالية: «لم يستطع خطاب النهضوي العربي طوال المائة سنة الماضية (أي ١٨٨٠ ـ ١٩٨٠) إعطاء مضمون واضح ومحدد لمشروع «النهضة» التي يبشر بها. لقد بقي هذا الخطاب يستقي تحديداته لـ «النهضة العربية» المنشودة، لا من الواقع وحركته وآفاق تغييره أو اتجاه تطوره، بل من الاحساس بالفارق. . ولم يستطع نفس الخطاب، وطوال المائة سنة الماضية، التقدم ولو خطوة واحدة على طريقة صياغة «مشروع نهضة ثقافية» سواء على مستوى حلم مطابق أو على صعيد التخطيط العلمي، بل لقد ظل يَنُوسُ بين طرفي معادلة مستحيلة الحل، معادلة «الأصالة والمعاصرة»[٨٥].

وإذا اعتبرنا، تبعاً لكلام الجابري، أن الخطاب يمثل صاحبه، فإن تجربة

---

(٨٢) العروي: العرب والفكر التاريخي. ص ١٣٧.
(٨٣) العروي: العرب والفكر التاريخي ص ١٨٥.
(٨٤) العروي: العرب والفكر التاريخي ص ١٩٦.
(٨٥) الجابري: الخطاب العربي المعاصر ص ١٨٠.

المفكرين والمثقفين العرب قد انطوت على اخفاق، وحسب تعبيره: «لقد فشل العقل العربي، إذن، في بناء خطاب متسق حول أية قضية من القضايا التي ظلت تطرح نفسها عليه طوال المائة سنة الماضية»(٨٦).

ومن الجلي بأن الجابري يربط نجاح أو فشل المثقف العربي بإيجاد مشروع للنهضة مطابق. ان هذا الفشل هو نتيجة لقياس الحاضر على الشاهد تبعاً لآلية القياس الفقهي. أما من الناحية الواقعية فإن الخطاب النهضوي ما كان ليعبر عن اخفاق لو تحققت مشاريعه أو دعوته إلى: الوحدة والتحرير وبناء الدولة القوية. إن فشل المجتمع السياسي يحمل للمثقف، كأنه المسؤول عن ضياع فلسطين والهزائم المتلاحقة وفشل التنمية.

يدعو الجابري في النتيجة إلى «مثقف نقدي» وإلى نقد العقل العربي مما يطرح مشروعاً مغايراً بشكل تام. وهذه الدعوة تستدعي قطيعة، من ذات نوع القطيعة التي أدت إلى ظهور المثقف العربي.

* * *

يبدو ظهور المثقف وكذلك الاصلاحي، وكأنه نتيجة لانكفاء العلماء وانهيار حرفة الكتّاب وعدم استيعاب أجهزة الدولة لأولئك المتعلمين وحملة الأقلام. إن الميزة التكوينية للمثقف هي في كونه جعل الدولة أفقه، وحين لم تستخدمه أو تستوعبه أجهزة الدولة، فإن تفكيره وعمله كان يدور في الأفق السياسي وأفق الدولة. وبهذا المعنى فإن الثقافي قد ارتهن للسياسي.

إن القول بضرورة فك ارتباط المثقف عن السياسة يبدو مستهجناً، ولكن وجهة الاستهجان لا يقع في الدعوة إلى عزل الثقافي عما هو سياسي، بقدر ما تناقض هذه الدعوة الأسس البنيوية للمثقف العربي الراهن الذي ينتمي في جذوره إلى نهاية القرن التاسع عشر واشكالياته. إن تخيل مثقف غير مرهون لمبدأ الدولة هو رهن بقطيعة لا يمكن لأي دعوة أن تستبقيها.

---

(٨٦) الجابري: الخطاب العربي المعاصر، ص ١٨١.